Amor & Responsabilidad

-una sintesis-

D.T.C.



Phantasmata

AMOR Y RESPONSABILIDAD: UNA SÍNTESIS

—Síntesis de la obra de Karol Wojtyla—

TORRES COX, Daniel Elías

Amor y responsabilidad: una síntesis. Síntesis de la obra de Karol Wojtyla / Daniel Elías Torres Cox. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Daniel Elías Torres Cox, 2014.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-33-9616-8

1. Ética. 2. Sexualidad. 3. Moral Cristiana. I. Título.
CDD 248.4



La referencia bibliográfica de la obra que sirvió de base para la elaboración del presente trabajo es:
WOJTYLA, Karol. *Amor y Responsabilidad*. Segunda edición. Madrid, Ediciones Palabra, 2009

Phantasmata

Edición independiente

—*La presente edición es de libre difusión*—

AMOR Y RESPONSABILIDAD: UNA SÍNTESIS

—Síntesis de la obra de Karol Wojtyla—

DANIEL TORRES COX



Phantasmata
—Edición independiente—

Índice

PRESENTACIÓN

La primera vez que leí *Amor y Responsabilidad*, de Karol Wojtyla —hoy san Juan Pablo II—, quise hacerlo por placer. Fue una de las lecturas menos placenteras de toda mi vida. Y eso que me gusta leer.

Confirmé que Karol Wojtyla había sido un verdadero *Maestro del amor*. En efecto, este libro de ética sexual de la Iglesia está lleno de intuiciones geniales. En ella se conjugan varios elementos: una inteligencia brillante, una sólida formación filosófica, y la experiencia suministrada por la docencia universitaria, la vida de confesor, y la dedicación a la preparación de jóvenes para el matrimonio.

Ahora bien, esta obra del entonces obispo Karol Wojtyla, cuya primera edición data de 1960, es extremadamente difícil de leer. Toda obra filosófica presenta siempre alguna dificultad. Sin embargo, a mi consideración, hay tres factores que hacen que la lectura de *Amor y Responsabilidad* sea particularmente ardua. En primer lugar, el frecuente uso de términos filosóficos, cuyo significado no se explica, sino que se da por supuesto. En segundo lugar, el uso de oraciones kilométricas, contenidas en párrafos también grandes. En tercer lugar, el empleo de una forma de razonar que avanza volviendo permanentemente sobre lo ya dicho.

Esta síntesis constituye un esfuerzo por rescatar lo esencial de *Amor y Responsabilidad* superando las dificultades señaladas. Se trata de un trabajo que no sólo respeta punto por punto el

esquema de la obra original, sino que es —por ensayar un porcentaje— en un ochenta por ciento textual. Sin embargo, la presente labor no ha sido la de simple transcripción, pues los párrafos y oraciones, aun manteniendo las palabras originales, han sido cuidadosamente seleccionados, cortados y reordenados. Hubo, empero, algunas ideas que debieron ser reformuladas manteniendo el sentido original. Ellas, junto con la explicación de términos cuyo contenido se daba por supuesto, componen el veinte por ciento restante.

¿Una síntesis de más de ciento sesenta páginas? En realidad, lo que hace que sea tal la extensión es el formato elegido para la publicación, que favorece su lectura en dispositivos digitales. En virtud de esta opción, la extensión inicial del documento se vio más que duplicada. Téngase en cuenta que la edición a partir de la cual se hizo la presente síntesis cuenta con trescientas setenta y nueve páginas.

Finalmente, debo precisar que ninguna de las ideas que se presentan en este trabajo son mías. La única razón por la que consigno mi nombre es porque toda síntesis, si bien apunta a rescatar lo esencial, inevitablemente deja cosas de lado. Y es un deber de justicia que el lector sepa quién es el filtro a través del cual se aproxima a tan importante obra.

DANIEL TORRES COX
Seminarista de FASTA

CAPITULO I

LA PERSONA Y EL IMPULSO SEXUAL

1. Análisis de la palabra «gozar»

1.1. La persona, objeto y sujeto de la acción

El mundo en que vivimos se compone de un gran número de objetos. *Objeto* es aquí sinónimo de *algo que existe*. Sin embargo, en el mundo no hay sólo *objetos*, sino también *sujetos*, quienes no sólo existen sino también actúan de una manera u otra.

Todo sujeto es al mismo tiempo un ser *objetivo*, es decir, es objetivamente algo o alguien, cuya esencia no depende de lo que consideren otros sujetos. El hombre es objetivamente *alguien*, y en ello reside lo que lo distingue de los otros seres del mundo visible, los cuales, objetivamente, no son más que *algo*. Esta distinción simple y elemental pone de manifiesto el inmenso abismo que separa el mundo de las personas del de las cosas.

Persona, en palabras de BOECIO, es *sustancia individual de naturaleza racional*. Ningún animal puede ser persona: sólo el hombre. ¿Qué lo distingue de los otros animales? Su racionalidad, es decir, su inteligencia y voluntad. La primera se refiere al conocimiento; la segunda, a los impulsos o deseos.

Por más que un animal sea sujeto de procesos biológicos similares a los del hombre, carece de inteligencia y voluntad. Éstas son de orden espiritual, y contribuyen a la formación de una auténtica *interioridad*. Ya que ningún animal tiene estas facultades, sólo del hombre se puede

decir propiamente que posee una vida interior.

Ahora bien, el hombre se comunica con el mundo exterior —no sólo con el visible sino también con el invisible— de una manera que sólo a él le es propia. Esta comunicación trasciende lo meramente físico: la persona humana se comunica con otros seres por medio de su interioridad. Esto es lo realmente propio de ella, pues es algo que ningún otro ser del mundo visible puede hacer. Por más que la conexión de la persona humana con el mundo se inicia en el plano sensorial, no adopta la manera particular del hombre más que en la esfera de la vida interior.

¿Qué quiere decir que el hombre se comunica con el mundo por medio de su interioridad? Que, a diferencia de los demás animales, no responde frente a éste de modo instintivo o mecánico, sino libre: puede autodeterminarse, previa reflexión. De ahí que se dice que el hombre es dueño de sí mismo.

Dijimos que una particularidad significativa de la persona es su interioridad. Otra particularidad, estrechamente ligada a esta última, es su incomunicabilidad. Según ésta, todo hombre es único: lo que soy no puede *comunicarse* o transferirse a otro de modo que este último sea idéntico a mí. Cada persona es única e irrepetible, y en ello radica su incomunicabilidad.

La incomunicabilidad tiene un matiz adicional. Éste consiste en que no sólo mi *yo* no puede transferirse a otro, sino que ningún otro puede tomarse atribuciones propias de mi *yo*. Así, nadie puede reemplazar mi acto voluntario por el

suyo. Dicho en otras palabras, nadie puede hacerme querer algo sustituyendo mi voluntad por la suya; y esto, porque soy libre. Yo soy —y he de ser— independiente en mis actos.

Ahora bien, el hombre no sólo es sujeto de acción: en ocasiones también es objeto. A cada momento nos encontramos en presencia de actos que tienen a otro como objeto. En este trabajo, que trata de la moral sexual, trataremos acerca de actos de este género. En efecto, en las relaciones entre personas de distinto sexo, y sobre todo en la vida sexual, la mujer es constantemente el objeto de algunos actos del hombre; y el hombre, objeto de actos análogos por parte de la mujer.

Las consideraciones expuestas hasta el momento se ordenan a entender mejor a la persona, sujeto y objeto de estas acciones. Conviene analizar a continuación los principios que ha de seguir la acción de una persona cuando toma a otra por objeto.

1.2. Primer significado de la palabra «gozar»

Gozar designa una cierta forma objetiva de acción. Gozar es usar. Dicho de otra manera, es servirse de un objeto —sobre el cual recae la acción— como un medio para alcanzar un fin.

Es incuestionable que esta relación puede y debe existir entre la persona humana y las diversas cosas y seres vivientes. En este campo, sólo se exige que la persona humana no destruya ni despilfarre las riquezas naturales. Y debe usarlas con tal moderación que, por un lado, no se

frene el desarrollo personal del hombre y, por otro lado, se garantice la coexistencia justa y pacífica de las sociedades humanas.

El problema se da frente a las relaciones humanas. ¿Tenemos derecho a tratar a la persona como un medio y utilizarla como tal? Se trata de un problema muy vasto que se extiende a muchos terrenos de la vida y las relaciones humanas. Tomemos, por ejemplo, la organización del trabajo en las fábricas. ¿No se sirve el patrono del obrero para obtener los fines de su industria?

Este mismo problema se nos presentará cuando analicemos las relaciones entre el hombre y la mujer, que constituyen toda la trama de las consideraciones de la ética sexual. En efecto, en las relaciones sexuales, ¿no es la mujer un medio del cual se sirve el hombre para conseguir los fines que busca la vida sexual? ¿No es también el hombre un medio para la mujer?

Se trata, pues, de un problema ético.

Una persona no puede ser para otra sólo un medio: la naturaleza misma de la persona lo excluye. En efecto, vimos cómo algo propio de la vida interior del hombre es la libertad, y lo propio de ésta es que la persona pueda elegir sus propios fines, así como los medios que conducen a éstos. Al tratarla únicamente como un medio, no se la trata ya como un ser libre, sino como un objeto, atentando así contra su misma esencia, contra lo que constituye su derecho natural.

Ni siquiera Dios trata a las personas como medios. En efecto, cuando Dios tiene la intención de dirigir al hombre hacia ciertos fines, primero se los hace conocer para que pueda hacerlos

suyos y tender hacia ellos libremente. En esto descansa, como en otros puntos, lo más profundo de la lógica de la Revelación. Ello pues Dios permite al hombre conocer el fin sobrenatural, pero deja a su voluntad la decisión de tender hacia él, de escogerlo. Por eso, Dios no salva al hombre contra su voluntad.

Es conveniente añadir que, hacia el final del siglo XVIII, KANT formuló este principio elemental del orden moral a modo de imperativo. Este imperativo se enuncia: *"Obra de tal manera que nunca trates a otra persona sencillamente como un medio, sino siempre, al mismo tiempo, como el fin de tu acción."* Una mejor formulación de este principio es:

> *"Cada vez que en tu conducta una persona sea el objeto de tu acción, no olvides que no has de tratarla solamente como un medio, como un instrumento, sino ten en cuenta que ella misma posee, o por lo menos debería poseer, su propio fin."*

Así formulado, este principio se encuentra en la base de toda libertad bien entendida, en particular, de la libertad de conciencia.

1.3. «Amar», opuesto a «usar»

Las consideraciones expuestas en torno a la palabra *gozar* nos han aportado la solución negativa frente al problema de la actitud con relación a la persona. Esta solución negativa consiste en que no se puede usar a una persona

como un mero instrumento o medio para conseguir un fin. La solución positiva viene por el lado del amor.

En efecto, en virtud del amor es posible que dos personas aspiren a un fin común, elegido libremente por ambas. Y si ambas aspiran al mismo fin, no se están aprovechando la una de la otra para conseguirlo.

Para ello es fundamental que la otra persona conozca nuestro fin, que lo reconozca como un bien y que lo adopte como suyo. Cuando todo esto ocurre, entre esa persona y yo se crea un vínculo particular que nos une: el vínculo del bien y, por lo tanto, del fin común. Sin embargo, dicha vinculación no se limita al hecho de que dos seres tiendan conjuntamente a un bien común. Lo fundamental es que tiendan a él *desde el interior*, y es así como se constituye el núcleo del amor.

Dos personas se aman cuando han elegido libremente avocarse a la consecución de un fin común. Esta elección consciente hecha conjuntamente por personas distintas las coloca en pie de igualdad. Ello excluye que una de ellas trate de someter a la otra. Por el contrario, ambas estarán igualmente y en la misma medida subordinadas a ese fin, que es el bien que, comúnmente y en ejercicio pleno de su libertad, han elegido.

Sin embargo, la disposición a subordinarse a un fin común teniendo en consideración a los demás no está lista y preparada en toda persona. Se trata de una regla a la que hay que adecuarse voluntariamente. Esto a fin de liberarse del carácter utilitarista en la relación con las demás

personas.

Así, si el patrono y el empleado establecen sus relaciones de modo que el fin —o bien— común al que ambos sirven quede patente, entonces el peligro de tratar a la persona de una manera incompatible con su naturaleza disminuirá, tendiendo a desaparecer. Serán, pues, dos personas —patrono y empleado— trabajando ambos por el bien de la fábrica, aunque con distintas funciones. Es innegable que el patrono, en cierto sentido, *usa* al empleado, pero éste no es para aquél un mero instrumento, porque lo conduce en su trabajo hacia el fin elegido por ambos libremente. Si en la base de la relación existe una actitud de amor —nótese que no se trata aquí de un sentimiento— fundada por ambos en la búsqueda de un bien común, uno no estará simplemente usando del otro. Esto porque ambos estarán buscando lo mismo.

Llevemos lo expuesto al terreno de la relación hombre-mujer, que constituye la trama de la ética sexual. En este campo sólo el amor puede excluir la utilización de una persona por otra. El amor tiene en su base la elección de un fin común por parte de dos personas. El matrimonio es el terreno más importante para la realización de este principio. ¿Cómo evitar que uno de los cónyuges se convierta para el otro en un objeto para la consecución de sus propios fines? Garantizando la existencia de un fin común entre ambas. En el matrimonio, este fin común será la procreación, la descendencia, la familia y, al mismo tiempo, la creciente madurez en las relaciones de dos personas en todos los planos de

la vida conyugal.

1.4. Segundo significado de la palabra «gozar»

Las emociones afectivas adquieren una riqueza, una diversidad y una intensidad particulares en el momento en que nuestro comportamiento tiene por objeto una persona del sexo opuesto. Tal es el caso particular de las relaciones sexuales entre el hombre y la mujer. De ahí que es en este terreno donde el significado de la palabra *gozar* se manifiesta más claramente y con un matiz particular. *Gozar* quiere decir *"experimentar un placer, ese placer que, bajo diversas formas, está ligado a la acción y a su objeto"*. Ahora bien, en las relaciones entre hombre y mujer, incluidas las sexuales, el objeto es siempre una persona. Es también la persona la que se convierte en la fuente esencial de placer multiforme y de complacencia en los deleites sensuales —voluptuosidad—.

Aun cuando se trate de un "amor" puramente físico, no es posible poner al mismo nivel la vida sexual de los animales que la de las personas. En efecto, la vida sexual de los animales está determinada por la naturaleza y el instinto, mientras que la de las personas se sitúa a un nivel en el que se pone en juego la interioridad. Así, la moral sexual resulta del hecho de que las personas tienen conciencia de la finalidad de la vida sexual y de su propia condición de personas.

Cuando los actos de una persona se enfocan

hacia otra del sexo opuesto con el propósito de gozar —usarla para obtener placer—, esta persona se convierte en un medio, en un objeto de placer. De ahí que *amar* se opone abiertamente a *gozar*. La convicción de que el ser humano es una persona nos fuerza aceptar la subordinación del gozo —en cualquiera de sus significados— al amor.

1.5. Crítica del utilitarismo

En base a las consideraciones precedentes es posible esbozar una crítica del utilitarismo en cuanto concepción teórica de la ética y programa práctico de conducta.

Utilitarismo proviene del verbo latino *uti* (*utilizar*, *usar*, *aprovecharse de*) y del adjetivo *utilis* (*útil*). Conforme a su etimología, el utilitarismo pone el acento en la utilidad de la acción: es útil lo que da placer y excluye el dolor. Para el utilitarismo, la felicidad consiste en una vida agradable, placentera, sin dolor.

Para un utilitarista, el ser humano es un sujeto dotado de pensamiento y sensibilidad. La sensibilidad le hace desear el placer y rehusar la pena. La facultad de pensar —la inteligencia— se ordena a poder dirigir su acción de manera que le asegure el máximo posible de placer y el mínimo de dolor o pena. Así, para el utilitarista toda persona es un potencial objeto de placer; y él mismo lo es también para el resto.

Ahora bien, se debe precisar que el placer, por su esencia misma, no es un bien que se pueda compartir, sino un mero bien actual y no

concerniente más que a un sujeto dado. Mientras la búsqueda del placer esté considerada como la única base de la norma moral, no cabe tratar de ir más allá de los límites *de lo que es bueno sólo para mí*. El placer nunca puede ser un bien compartido, pues el placer que siente uno no es el mismo que experimenta el otro: cada uno experimenta su propio placer.

No es posible completar esta actitud con un altruismo aparente, en el que, no sólo me preocupo por mi propio placer, sino la vez trato de proporcionar el máximo placer a la otra persona. Aun en ese caso, busco el placer del otro por el placer que me genera el saber que lo está experimentando. El dar a otro placer me genera placer: en última instancia, busco mi bien. Cuando dar placer a otro deja de proporcionarme placer, dejo de sentirme ligado a ese otro. Así, el utilitarismo conduce indefectiblemente al egoísmo.

Se puede tratar de hacer funcionar el principio del "máximo placer para cada una de las dos personas", pero la aplicación de este principio nunca dejará salir a ambas del egoísmo. Esto porque lo que las mantiene unidas es la instrumentalización del otro para conseguir, en última instancia, el propio placer. Así, cada una de las dos personas busca el modo de preservar su propio egoísmo y, al mismo tiempo, acepta servir al egoísmo de la otra, pues se le ofrece a modo de objeto que le proporciona placer. En el instante mismo en que el provecho común y la utilidad común terminan, no queda nada de esta armonía.

Nótese cómo se cae en la triste realidad de

verse a uno convertido en un objeto para la otra persona. Se trata, pues, de la antítesis del mandamiento del amor: "*Es necesario que me considere a mí mismo como instrumento y medio, puesto que así considero yo al otro.*"

Sólo es posible salir de este egoísmo cuando ambas personas se subordinan voluntariamente a un fin comúnmente elegido, el cual las trasciende. Así, si en un matrimonio hay amor, ninguno de los cónyuges busca en última instancia su realización personal, sino la construcción del proyecto de familia que ambos, libremente, han asumido.

1.6. El mandamiento del amor y la norma personalista

Tanto el mandamiento del amor cuanto la norma personalista suponen la constatación de que una persona es un bien que no puede ser tratado como un objeto de placer. La fórmula exacta del mandamiento del amor es: *"Ama a las personas"*. Y la fórmula de la norma personalista es: *"La persona es un bien respecto del cual sólo el amor constituye la actitud apropiada y válida"*.

La relación que propone la norma personalista está de acuerdo con el valor de la persona, está de acuerdo con el valor que representa. Al no engañarse respecto del valor del hombre —quien no puede ser considerado un objeto—, esta norma es honesta. La honestidad, en cuanto base de la norma personalista, rebasa la utilidad, pero no la rechaza, sino que la subordina. Así, todo aquello que es honestamente

útil en las relaciones con la persona está comprendido en el mandamiento del amor.

Esta norma no sólo es honesta, sino también justa. Esto ya que la justicia consiste en dar a cada uno lo suyo, y es equitativamente debido a la persona ser tratada como objeto de amor, no como objeto de placer. Se puede decir que la justicia exige que la persona sea amada.

Se debe precisar que la norma personalista tiene una especial aplicación en el plano de la ética sexual. En efecto, los elementos sexuales y afectivos del amor hacen que éste se incline naturalmente hacia el placer. Resulta fácil pasar del hecho de sentir placer a la búsqueda del placer por sí mismo, es decir, a reconocer el placer como valor superior y base de la norma moral. En esto reside la esencia de las deformaciones del amor entre el hombre y la mujer.

Es muy fácil, pues, pasar de la primacía de la norma personalista a la norma utilitarista. Y sólo aquélla permite vivir las relaciones de pareja teniendo como base el amor.

2. Interpretación del impulso sexual

2.1. ¿Instinto o impulso?

El contexto sexual no se limita a la diferencia "estática" de los sexos, sino que implica también la participación real en las actividades humanas de un elemento dinámico. Se trata del instinto o impulso sexual.

Por *instinto* entendemos una manera de actuar espontánea y no sometida a reflexión. Durante un movimiento instintivo, los medios suelen escogerse sin que exista una ponderación respecto del fin. Esta manera de proceder no es propia del ser humano, quien, por ser libre, posee la facultad de reflexionar para elegir sobre medios que lo conducen a un fin. Se puede apreciar cómo hay un conflicto entre instinto y libertad. Es gracias a la libertad que el hombre es capaz de actuar supra-instintivamente, también en el plano sexual. De ahí que no puede hablarse de instinto sexual en el ser humano en el mismo sentido que en los animales, pues éstos no son libres. Tampoco puede considerarse este instinto como la fuente esencial y definitiva de la acción del ser humano en el terreno sexual.

La palabra *impulso* tiene casi el mismo significado que *instinto*. Sin embargo, trataremos de darle un sentido que se adapte mejor a la esencia del ser humano. Esto a fin de caracterizarlo como algo propio del hombre. En esa línea, en el hombre no hablaremos de *instinto sexual* —que también corresponde a los animales— sino de *impulso sexual*.

Al hablar de *impulso* en el ser humano no pensamos en una fuente interna de comportamiento que obliga indefectiblemente a actuar. En el ser humano, el impulso sexual no es una fuente de comportamientos definidos e interiormente acabados. Aludimos más bien a una inclinación ligada a su propia naturaleza. Así concebido, el impulso sexual es una orientación natural y congénita de las tendencias humanas, según la cual el ser humano va desarrollándose y perfeccionándose interiormente.

La consecuencia del impulso no es tanto que el ser humano actúe de una manera definida, sino más bien que le suceda algo sin iniciativa alguna de su parte. Sin embargo, el que interiormente le *suceda* algo crea una base para que el hombre actúe, esto es, para que se determine a sí mismo, previa reflexión. De allí que el ser humano no es responsable de lo que en el dominio sexual le *sucede* —pues él no lo ha provocado— pero sí es plenamente responsable de lo que él *hace* en este terreno.

2.2. El impulso sexual, propiedad del individuo

Todo hombre es por naturaleza un ser sexuado, es decir, desde el nacimiento pertenece a uno de los dos sexos. La pertenencia a uno de los dos sexos determina una cierta orientación de todo su ser, orientación que se manifiesta en un concreto desarrollo interior de él.

Esta orientación no sólo se manifiesta en la interioridad, sino que también se desplaza hacia

el exterior. Así, toma normalmente (no hablamos aquí de estados enfermizos ni de desviaciones) la forma de una cierta tendencia natural, de una inclinación dirigida hacia el sexo contrario. ¿Hacia qué se dirige en concreto? Responderemos a esta cuestión progresivamente.

En una primera aproximación, diremos que esta inclinación sexual se dirige hacia un conjunto de determinadas características de la estructura psicofísica del otro sexo. Considerando el sexo desde un punto de vista puramente exterior, podemos definirlo como una síntesis de características netamente manifiestas en la estructura psicofisiológica del hombre. La inclinación sexual pone de manifiesto la correspondencia de las características entre los sexos opuestos: el hombre carece de las propiedades de la mujer y viceversa. Así, el otro sexo me atrae porque posee características de las que carezco y que considero valiosas.

En una segunda aproximación, vemos que el impulso sexual no se inclina exclusivamente hacia las particularidades psicofisiológicas del sexo contrario. Éstas no existen en abstracto, sino concretizadas en un hombre o mujer. Por lo tanto, el impulso sexual del ser humano siempre está naturalmente dirigido hacia otro ser humano considerado en su totalidad. Cuando se dirige sólo hacia las características sexuales, ha de considerarse rebajado o incluso desviado.

En el ser humano, el impulso sexual posee una tendencia natural a transformarse en amor. Esto ya que los objetos sobre los que recae dicho impulso son seres humanos, y el fenómeno del

amor es propio del mundo de los humanos. El instinto sexual animal nunca podrá transformarse en amor.

El amor, sin embargo, no es solamente una cristalización biológica o psicofisiológica del impulso sexual. Es esencialmente diferente. Aún cuando nace y se desarrolla a partir del impulso sexual, el amor sólo se construye en base a elecciones libres puestas al nivel de la persona. Por el acto de amor, el impulso sexual trasciende el determinismo del orden biológico.

Es indudable que el impulso sexual posee una gran fuerza. Sin embargo, en ningún caso el impulso sexual, por más fuerte que sea, puede forzar al hombre a actuar: siempre deja un campo de acción a su libertad.

2.3. El impulso sexual y la existencia

La especie humana no pudría existir si no existiese el impulso sexual y sus consecuencias naturales. El género humano no puede conservarse en su existencia, sino a condición de que las parejas humanas sigan el impulso sexual. En estos términos se puede decir que el impulso sexual constituye una necesidad.

Se debe precisar, sin embargo, que el significado del impulso sexual va más allá de lo estrictamente biológico. El impulso sexual tiene un significado de orden existencial porque está estrechamente ligado a la existencia de todo hombre. En la medida que está ligado a la existencia misma de la persona humana debe regirse por los principios que regulan el actuar

humano. Según se ha visto, estos principios impiden usar a otra persona como un medio. De ahí que, por más que el impulso sexual esté a disposición del hombre, éste nunca debe hacer uso de él si no es en el amor a una persona.

El fin intrínseco del impulso sexual es la existencia de la especie *Homo sapiens*, su conservación, la procreación; y no se debe perder de vista que el amor se desarrolla en el marco de esa finalidad. De ahí que se puede decir que el amor nace a partir de los elementos que el impulso sexual le suministra. Por consiguiente, este amor no puede estar constituido normalmente sino en la medida en que forma una estrecha armonía con la finalidad esencial del impulso.

El impulso sexual, en cuanto se orienta hacia una persona —la cual no puede ser usada como un medio—, tiene por fin servir de insumo para el amor.

2.4. Interpretación religiosa

La existencia humana, así como toda existencia, es obra del Creador. Sin embargo, la creación no es una obra que se cumplió hace mucho tiempo, sino una obra permanente, que continúa cumpliéndose. Dios crea continuamente y, gracias a esta continuidad, el mundo se mantiene en su existencia.

El hombre y la mujer, valiéndose de su impulso sexual, se incorporan en cierto modo a la corriente cósmica de transmisión de existencia. Sin embargo, se debe tener en cuenta que la

persona humana es la unión sustancial de cuerpo y espíritu. Y el espíritu jamás puede surgir del cuerpo ni nacer y formarse según los mismos principios que dirigen el nacimiento de éste. Si bien en las relaciones sexuales debe primar el amor, éstas son relaciones carnales, las cuales son insuficientes para dar origen a un nuevo espíritu humano. En esa línea, en el instante —no antes ni después— en el que un nuevo ser humano es concebido, Dios crea un nuevo espíritu.

Tal como enseña la Iglesia, el inicio del ser humano es obra de Dios. Es Dios mismo quien crea el alma espiritual e inmortal del ser cuyo organismo empieza a existir como consecuencia de las relaciones físicas del hombre y la mujer. Así, no es sólo el amor de los padres el que se encuentra en el origen de una nueva persona: lo es también el amor del Creador.

El impulso sexual continúa así vinculado al orden de la existencia, el cual es un orden divino en la medida que se realiza bajo la influencia continua de Dios Creador. Por su vida conyugal y sus relaciones sexuales, el hombre y la mujer se insertan en ese orden y aceptan participar de alguna manera en la obra de la creación.

Así, el impulso sexual adquiere su importancia objetiva gracias al hecho de estar ligado a la obra divina de la creación. En un hombre aprisionado en el orden biológico, esta importancia se esfuma casi por completo. En este orden, el impulso sexual no es más que una suma de funciones que tienen únicamente un fin biológico: la reproducción. La dimensión religiosa ennoblece el impulso sexual elevándolo

a formar parte de la obra creadora de Dios.

2.5. Interpretación rigorista

Habiendo conocido los principios de la norma personalista, procederemos ahora a la eliminación de las interpretaciones erróneas del impulso sexual. Una de ellas es la interpretación a través de la libido —al emplear este término, nos referimos a FREUD—, de la cual hablaremos en el siguiente punto. Otra interpretación errónea es la rigorista o puritana, y es la que presentaremos y juzgaremos en este punto.

A grades rasgos, la interpretación rigorista es la siguiente. El Creador se sirve del hombre y la mujer —y, en consecuencia, de sus relaciones sexuales— para garantizar la continuidad de la especie humana. Por eso, utiliza a las personas como medios que le sirven para su propio fin. Por consiguiente, el matrimonio y las relaciones sexuales sólo son buenos porque sirven a la procreación. Luego, el hombre obra bien cuando se sirve de la mujer como un medio indispensable para el fin del matrimonio, que es la prole. Dicho uso es inherente al matrimonio, y es bueno en sí mismo. El gozo, es decir, la búsqueda del deleite en las relaciones sexuales, es lo que está mal. A pesar de ser un elemento indispensable de la utilización, es un elemento impuro, una suerte de mal *sui generis*. No hay más remedio que tolerarlo, pues no se lo puede eliminar.

Esta interpretación del impulso sexual no puede ser admitida más que por los ultraespiritualistas. En la base de esta falsa

concepción se encuentra una interpretación errónea de la actitud de Dios, Causa primera, respecto de estas causas segundas que son las personas. Ello pues Dios no se sirve de los hombres como si fueran títeres debido a que los creó libres.

Al crearlo libre, el Creador dio al hombre la posibilidad de elegir por sí mismo el fin o propósito de las relaciones sexuales. Y desde el momento en que dos personas pueden elegir en común un bien para que sea su fin, existe también la posibilidad del amor. De ellas mismas dependerá establecer sus relaciones sexuales al nivel del amor, propio de las personas, o bien por debajo. Es voluntad de Dios no sólo conservar la especie mediante las relaciones sexuales, sino conservarla según los principios del amor digno de las personas. Ello se hace evidente al contemplar el mandato evangélico del amor.

Al pretender excluir o limitar el gozo, la interpretación rigorista no hace sino erigir el deleite como un fin en sí que puede separarse de la procreación y del amor de las personas. Considerar el gozo como un fin —aunque sea aparente— degenera en el tratamiento de la persona como un medio para alcanzar ese fin.

El fondo del problema de la moral sexual radica en saborear el deleite sexual sin tratar, en el mismo acto, a la persona como un objeto de placer. Hay un gozar conforme a la naturaleza del impulso sexual y, al mismo tiempo, a la dignidad de las personas. En el extenso dominio del amor entre el hombre y la mujer, el gozo tiene su origen en la acción común, en la mutua

comprensión y en la realización armoniosa de los fines conjuntamente elegidos. El Creador ha previsto este deleite y lo ha vinculado al amor del hombre y la mujer. Esto a condición de que su amor se desenvuelva normalmente a partir del impulso sexual, es decir, de una manera digna de las personas.

2.6. Interpretación de la teoría de la libido

Libido significa *voluptuosidad* —o *deleite— que resulta del placer.* Este término ha sido empleado por FREUD en su interpretación del impulso sexual. Este autor es tenido como un representante del pansexualismo porque tiende a considerar todas las manifestaciones de la vida humana —aun las del recién nacido— como manifestación del impulso sexual. Según esta concepción, el impulso sexual es, en esencia, un impulso hacia la voluptuosidad. Así, el placer sería el fin primordial del impulso sexual y de toda la vida instintiva del hombre. La procreación no sería más que un fin secundario.

Así considerada, la persona no es más que un sujeto *exteriormente* sensibilizado para los estímulos sensitivos sexuales que provocan la voluptuosidad. Semejante concepción coloca —aun involuntariamente— el psiquismo del ser humano al nivel del psiquismo animal, el cual tiende al placer biológico de manera instintiva. La interioridad, que es lo propio de la persona, es dejada de lado. El hombre no puede buscar sólo su libido sin negar su propia condición de persona.

Es precisamente su interioridad —en este caso, su inteligencia— la que permite al hombre descubrir que el impulso sexual no se ordena exclusivamente al placer. Ella incluso lo hace capaz de asimilar dicho impulso a la obra del Creador, considerándose como partícipe de la obra creadora.

Se puede ver además el trasfondo utilitarista de la teoría de la libido. En efecto, al ser el placer el fin primordial del hombre, las demás personas se vuelven para él potencialmente útiles en cuanto le pueden proporcionar placer.

Es preciso hacer una consideración adicional. En la estructura elemental del ser humano —así como en todo el mundo animal— se observan dos tendencias esenciales: la tendencia a la conservación y la tendencia sexual. La primera es egocéntrica, es decir, se concentra en la existencia del propio yo en cuanto tal: busco lo que me beneficia y evito lo que me hace daño. La tendencia sexual, en cambio, sale del propio yo, teniendo como objeto inmediato el ser del sexo opuesto. Busca, en suma, la conservación de la especie. La teoría de la libido desplaza al impulso sexual de la tendencia sexual y lo traslada al plano de la propia conservación. Esto ya que dicho impulso se ordenaría a la búsqueda del propio placer, y no a la continuación de la especie. Ello deriva en la mutilación de una de estas tendencias fundamentales.

2.7. Observaciones finales

A continuación, presentaremos algunas

conclusiones ligadas a la enseñanza tradicional de la Iglesia acerca de los fines del matrimonio.

La Iglesia enseña que el fin del matrimonio es, en primer lugar, la procreación. En segundo lugar, se encuentra la mutua ayuda o complementación de los cónyuges. En tercer lugar, el remedio a la concupiscencia o satisfacción del deseo sexual. Se debe precisar que el amor, en cuanto presupuesto del matrimonio, debe estar en la base de la búsqueda de estos fines.

Estos fines han de ser cumplidos por el hombre en este orden por tratarse de un orden objetivo, al alcance de la razón y, por lo tanto, obligatorio para las personas.

El cumplimiento de los fines del matrimonio es, por otra parte, complejo. La eliminación de toda posibilidad de procreación disminuye sin duda las posibilidades de formación y mutua educación de los esposos. Por lo demás, una procreación a la que no acompañasen el deseo de mutua formación y la tendencia al bien común sería igualmente incompleta e incompatible con el amor entre personas. Finalmente, la realización del remedio a la concupiscencia depende de la realización de los dos fines precedentes a fin de evitar caer en una instrumentalización de la otra persona.

CAPITULO II

LA PERSONA Y EL AMOR

1. Análisis metafísico del amor

1.1. La palabra «amor»

Admitiremos como punto de partida que el amor es siempre una relación mutua de personas, que se funda a su vez en la actitud individual y común de ambas respecto del bien. Todo amor comprende estos dos elementos: relación personal y actitud frente al bien. El amor del hombre y de la mujer no es más que un caso particular del amor, y posee todos sus rasgos.

El presente análisis general del amor se ha denominado *metafísico* ya que apunta a saber qué es el amor, y la consideración del qué de algo es propio de la metafísica. En concreto, nos ocuparemos de conocer *qué es* el amor que se da entre hombre y mujer.

El análisis metafísico abrirá el camino para el análisis psicológico. Este análisis es necesario ya que el amor de la mujer y el hombre se forma en el psiquismo profundo de las personas y queda vinculado con la vitalidad sexual del ser humano. El análisis psicológico será materia del segundo gran punto del presente capítulo.

Finalmente, el amor del hombre y la mujer es una relación entre personas, por lo que posee un carácter *personal*. A esto se refiere su profundo sentido ético, que será materia de análisis en el último gran punto del presente capítulo. En éste, examinaremos el amor concebido como la más grande de las virtudes, aquélla que contiene todas las demás, las eleva a su nivel y las marca con su huella.

1.2. Amor como atracción

El primer elemento que surge del análisis metafísico del amor es la atracción. Hemos dicho que el amor significa una relación mutua de dos personas —mujer y hombre— fundado en una actitud respecto del bien. Dicha actitud tiene su origen en la atracción. *Gustar* significa aproximadamente *presentarse como un bien*. La mujer puede fácilmente parecerle un bien al hombre y viceversa. Esta facilidad con la que nace la atracción recíproca es fruto del impulso sexual.

La atracción parte de la impresión —conocimiento—, pero ésta no basta para generarla. En efecto, antes de sentirme atraído por un bien debo conocerlo. Pero ni el conocimiento de la persona dada ni el hecho de pensar en ella se identifican con la atracción. La atracción no es puramente cognoscitiva. Requiere además que la persona que conoce se sienta especialmente vinculada hacia otra. En ello entra en juego la voluntad (Ej. los afectos). Así, en el *agradar* está ya un elemento del *querer*, aunque de manera aún muy indirecta, lo cual hace que el carácter cognoscitivo se lleve la mayor parte.

Toda persona es un bien extremadamente complejo y casi heterogéneo. Ello ya que el hombre y la mujer son, por su naturaleza, *bienes* a la vez materiales y espirituales. La percepción de los diversos valores de la otra persona es requerida para la atracción. La atracción surge cuando alguien es particularmente sensible a

determinados valores de otra persona.

Por más que el objeto de la atracción sea siempre una persona, la atracción será diversa según el valor que la suscite. No será igual una atracción causada por los valores físicos o espirituales de una persona.

La reacción emotivo-afectiva se basa en gran medida en la atracción. Si bien los sentimientos no conocen, sí pueden orientar y dirigir los actos de conocimiento, lo cual aparece con mayor claridad en la atracción. Los sentimientos nacen de manera espontánea (por eso, la atracción a veces surge de manera inesperada), y son una reacción, en el fondo, *ciega*. Esto puede traer una dificultad interior en la vida sexual de las personas. Esta dificultad reside en la relación entre lo vivido y la verdad.

La acción natural de los sentimientos no tiende a percibir la verdad de su objeto: de la verdad se ocupa la inteligencia. Sin embargo, las reacciones emotivo-afectivas pueden tanto ayudar cuanto impedir la atracción hacia un bien verdadero. Así, muchas veces los sentimientos contribuyen a deformar o falsear la atracción cuando gracias a ellos se cree percibir en la persona valores que en la realidad no se poseen. Y esto puede ser muy peligroso para el amor. En efecto, una vez pasada la reacción emotiva, el sujeto que había fundado en ella —y no en la verdad— toda su actitud respecto de la otra persona se encuentra en el vacío. Se ve así privada del bien que creía haber encontrado. De este vacío —y decepción que lo acompaña— nace una reacción emotiva de signo contrario: el

amor puramente afectivo se transforma en odio.

Por este motivo, es fundamental que la atracción se dirija hacia la verdad: hacia la verdadera persona. Sin embargo, la tendencia nacida del dinamismo de la vida afectiva tiende a desatender esta verdad, es decir, a la persona tal como es en sí misma. En cambio, este dinamismo se dirige hacia sí mismo, es decir, hacia los sentimientos que experimenta el propio sujeto. Llegado a este punto, el sujeto no se preocupa de saber si el objeto posee realmente los valores que le atraen. En cambio, sí se pregunta si los sentimientos que él mismo experimenta son verdaderos.

De ahí que es importante sentir atracción hacia la persona, es decir, englobar en este acto no sólo los diversos valores ligados a ella, sino los valores de la persona misma. Esto ya que la persona es un valor por sí misma, y merece ser objeto de atracción por ella misma, y no por tales o cuales valores que se le injertan. La atracción suscitada por el valor mismo de la persona viene a tener el carácter de verdad integral: el bien hacia el cual se tiende no es una cosa, sino la persona. La atracción se presenta así como un aspecto del amor.

El ser humano es bello, y puede, gracias a la belleza que le es propia, atraer la mirada del otro congénere. Cabe recordar que el ser humano es una persona, cuya naturaleza está determinada por su interioridad. Por ello, además de su belleza exterior es preciso saber descubrir su belleza interior, e incluso, complacerse preferentemente en ella. La atracción en que se funda el amor de

dos personas no puede nacer de la belleza física y visible, sino de la belleza integral de la persona.

1.3. Amor como concupiscencia

Tal como hemos hecho con la atracción, podemos definir también la concupiscencia como uno de los aspectos del amor. *Amor de concupiscencia* no indica que el deseo constituye uno de los elementos del amor, sino que el amor se traduce también por el deseo, que pertenece a su esencia tanto como la atracción.

El ser hombre o mujer supone una cierta limitación. De ahí que el hombre tiene necesidad de la mujer para complementarse y viceversa. Esta necesidad objetiva se manifiesta a través del impulso sexual, a partir del cual surge el amor entre ellos. Es un amor de concupiscencia porque resulta de una necesidad y tiende a encontrar el bien que le falta. Pero existe una diferencia entre el amor de concupiscencia y la concupiscencia misma.

La concupiscencia *a secas* presupone que uno tiene necesidad de *algo* —y no de *alguien*—. Parte de una sensación de carencia que puede eliminarse con un objeto definido. El hombre puede desear a la mujer de este modo. La persona aparece entonces como un medio que sirve para apagar el deseo. En el fondo, lo que se oculta tras la palabra *concupiscencia* sugiere una relación de carácter utilitario.

El amor de concupiscencia, en cambio, se experimenta como un deseo de la totalidad de la persona. Si bien parte de la necesidad objetiva del

otro considerado como bien y objeto de deseo, ese otro es *alguien* y no simplemente *algo*. Deseo a la persona, y no —por ejemplo— el placer que me puede proporcionar. La concupiscencia *a secas* acompaña este deseo, pero permanece más bien en la sombra. El sujeto que ama es consciente de este deseo de concupiscencia *a secas*, pero trata de perfeccionar su amor y no permitirá que predomine por encima de todo aquello que contiene además de este deseo.

A pesar de no identificarse con los deseos sensuales, el amor de concupiscencia constituye aquel aspecto del amor en el que más fácilmente pueden apoyarse actitudes utilitaristas. Con todo, un verdadero amor de concupiscencia jamás se transforma en una actitud utilitarista porque siempre, aún frente al deseo sensual, hunde sus raíces en el principio personalista. Recordémoslo: *"La persona es un bien respecto del cual sólo el amor constituye la actitud apropiada y válida"*.

1.4. Amor como benevolencia

El amor es la realización más completa de las posibilidades del ser humano. El amor es verdadero cuando realiza su esencia, es decir, cuando se dirige hacia un bien auténtico y de manera conforme a la naturaleza de ese bien. Esta definición ha de aplicarse igualmente al amor entre hombre y mujer. El amor entre ellos será verdadero cuando se dirija hacia la persona en su totalidad, y considere a la persona según lo exige su naturaleza: como un fin y no como un medio.

El amor falso provoca resultados contrarios.

Es aquél que se dirige hacia un bien aparente o —lo que es más frecuente— hacia un bien verdadero pero de manera no conforme a la naturaleza de dicho bien.

El amor del hombre y la mujer que no pasase del deseo sensual también sería malo, o por lo menos incompleto. Ello ya que el amor de concupiscencia no agota lo esencial del amor entre personas. No es suficiente desear la persona como un bien para sí, sino, además y sobre todo, querer el bien para ella.

La benevolencia es el desinterés en el amor. No es el *te deseo como un bien,* sino el *deseo tu bien*, o *deseo lo que es un bien para ti*. Una persona benévola desea esto sin pensar en sí misma, sin tenerse en cuenta a sí misma. Por eso el amor de benevolencia es amor en un sentido mucho más absoluto que el amor de concupiscencia.

El amor del hombre y la mujer no puede dejar de ser un amor de concupiscencia, pero ha de tender a convertirse en una profunda benevolencia. Es necesario que tienda a ella de continuo y en todas las manifestaciones de su vida común. El verdadero amor de benevolencia puede ir unido al amor de concupiscencia, incluso a la concupiscencia misma. Esto con tal de que ésta no llegue a dominar todo lo que el amor del hombre y la mujer contiene y no se convierta en su única sustancia.

1.5. El problema de la reciprocidad

La reciprocidad nos obliga a considerar el

amor del hombre y la mujer no tanto como el amor del uno *para con* el otro, sino como algo que existe *entre* ellos. Esto sugiere que el amor no está *en* la mujer ni *en* el hombre, pues en el fondo habría dos amores. Sugiere en cambio que se trata de algo único, *algo que los ata*. Numérica y psicológicamente hay dos amores, pero esos dos hechos psicológicos distintos se unen para crear un todo objetivo. Se trata de algo uno en el que dos personas están integradas. Su ser, en su plenitud, no es individual, sino interpersonal.

El amor reclama reciprocidad. El amor no correspondido está condenado a vegetar y, más tarde, a morir. Y ocurre muchas veces que, al desaparecer, hace que se extinga la facultad misma de amar, si bien éste es un caso extremo.

Un amor recíproco crea la base más inmediata a partir del cual un único *nosotros* nace de dos *yoes*. Hay dos *yoes* cuando, a pesar de todo, se antepone el *yo* al *nosotros*. Lo que en el amor decide el nacimiento de ese *nosotros* es la reciprocidad. Ella demuestra que el amor ha madurado, que ha llegado a ser algo *entre* las personas, que ha creado comunidad.

El amor de concupiscencia y el de benevolencia difieren entre sí, pero no hasta el punto de excluirse mutuamente. Así, una persona puede desear a otra como un bien para sí y, al mismo tiempo, desearle el bien. Aquí la reciprocidad juega un papel fundamental. En efecto, cuando se desea a otra persona en cuanto bien para sí, se desea sobre todo su amor y, desde luego, a ella misma. Pero se la desea no como objeto de concupiscencia, sino en cuanto co-

creadora de amor.

Es útil recordar lo que decía ARISTÓTELES a propósito de la reciprocidad en su tratado sobre la amistad de la Ética Nicomáquea. Según él, existen diversas clases de reciprocidad, y lo que la determina es el carácter del bien sobre el cual ésta se apoya. Si es un bien verdadero, la reciprocidad —y con ello la amistad— es profunda, madura y casi inquebrantable. Por el contrario, si es sólo el provecho, la utilidad o el placer, será superficial e inestable. En efecto, aunque la reciprocidad siempre sea algo *entre* las personas, depende esencialmente de lo que éstas incluyan en ella.

Si lo que cada persona aporta al amor recíproco es su amor personal, dotado de un valor ético integral (amor-virtud), entonces la reciprocidad adquiere el carácter de estabilidad, de certidumbre. Ello explica la confianza que se tiene en la otra persona, la cual suprime las sospechas y los celos. Poder creer en otro, poder pensar en él como en un amigo que no puede decepcionar es, para el que ama, una fuente de paz y de gozo.

Si, por el contrario, lo que las dos personas aportan al amor es únicamente —o sobre todo— la concupiscencia que busca el goce y el placer, la reciprocidad no será estable ni cierta. No cabe tener confianza en una persona si se sabe que ella no tiende más que al goce y al placer. Basta con que una de las personas adopte una actitud utilitaria para que de inmediato surja en el amor el problema de la reciprocidad, y nazcan sospechas y celos.

Ni el placer ni la mera voluptuosidad sexual constituyen un bien que a la larga une y liga a las personas. Si en el origen del "amor recíproco" no hay más que placer o provecho, la mujer y el hombre sólo estarán unidos mientras sean fuente de placer o provecho para el otro. La reciprocidad verdadera no puede nacer de dos egoísmos.

De lo expuesto se pueden extraer dos conclusiones: una teórica y una práctica. La teórica consiste en la necesidad de que el amor no se analice sólo a nivel psicológico —qué siento por el otro— sino también a nivel ético —amor-virtud—. La práctica consiste en *verificar* el amor antes de declararlo a la persona amada, en particular, antes de reconocer ese amor como su propia vocación y empezar a construir sobre él. No es posible pretender construir una vida común sólida fundada sobre un amor egoísta.

1.6. De la simpatía a la amistad

La palabra *simpatía* es de origen griego. Se compone del prefijo *syn* —con, junto con— y de la raíz *pathein* —sentir, experimentar, sufrir—. Literalmente, *simpatía* significa *sentir junto con*.

La simpatía designa ante todo lo que *pasa* entre las personas en el terreno de la vida afectiva. Conviene subrayar que lo que a las personas les *sucede* no es fruto de sus actos volitivos. Todo lo contario: muchas veces las personas experimentan algo de manera incomprensible incluso para ellas mismas. Y su voluntad se siente arrastrada hacia la órbita de emociones y sentimientos que acercan a dos

personas sin que una haya elegido a otra como objeto de su amor. La simpatía es un amor puramente afectivo en el cual la decisión voluntaria y la elección no desempeñan todavía su papel.

La debilidad de la simpatía radica en su falta de objetividad. En efecto, toma posesión de la afectividad y la voluntad, muchas veces independientemente del valor objetivo de la persona hacia la cual se orienta. Sin embargo, en esto radica su gran fuerza subjetiva, la cual da al amor su expresividad. En efecto, el mero reconocimiento intelectual del valor de la otra persona no basta para que haya amor. La afectividad tiene el poder de acercar de manera sensible a las personas. El amor no es sólo una deducción, sino también una experiencia.

Como es lógico, el amor no se limita a la simpatía. Ésta es sólo un elemento de aquél. Un elemento más profundo y más esencial es la voluntad, llamada a modelar el amor entre las personas. El amor entre el hombre y la mujer no puede detenerse al nivel de la simpatía, sino que necesita llegar a la amistad. A diferencia de la simpatía, en la amistad, la participación de la voluntad es decisiva. Ello ya que el contenido y la estructura de la amistad está determinado por un acto voluntario. Éste puede enunciarse de la siguiente manera: *"Quiero el bien para ti como lo quiero para mí."*

La unión de amistad no es la unión de simpatía. Ésta sólo se apoya en la emoción y el sentimiento: la voluntad no hace más que consentir. En la amistad, en cambio, la voluntad

misma se compromete.

La simpatía sola no es todavía amistad, pero crea las condiciones en que ésta podría nacer y alcanzar su expresión objetiva, su clima y su calor objetivo. Desprovisto del calor que le da la simpatía, el *quiero el bien para ti* recíproco queda en el vacío.

Desde el punto de vista de la educación del amor, se impone la siguiente exigencia: hay que *transformar* la simpatía en amistad y *completar* ésta con aquélla. Relaciones como el matrimonio, no pueden apoyarse más que en la amistad. Y la amistad consiste en un compromiso mismo de la voluntad respecto de una persona, con miras a su bien. Por consiguiente, para llegar a ser amistad, la simpatía ha de madurar, y ese proceso de maduración exige normalmente reflexión y tiempo.

Pero, por otra parte, es necesario completar la amistad con la simpatía. Privada de ésta, aquélla sería fría y poco comunicativa. Este proceso es posible toda vez que, aun a pesar de nacer de manera espontánea, y a pesar de mantenerse irracionalmente, la simpatía tiende a la amistad. En efecto, en el momento en que entre dos personas nace la simpatía, al mismo tiempo se abre camino una posibilidad de amistad. Se trata de crear la amistad recíproca aprovechando la situación afectiva creada por la simpatía, y darle un significado profundo y objetivo.

A menudo se comete el error de mantener el amor humano al nivel de la simpatía en lugar de transformarlo conscientemente en amistad. Una consecuencia de este error es creer que, cuando la

simpatía se termina, el amor también se acaba. El amor no puede consistir en una "explotación" de la simpatía ni en un juego de sentimientos y goce (que muchas veces va unida a la satisfacción sexual). Esencialmente creador y constructivo, el amor consiste en una transformación profunda de la simpatía en amistad. La simpatía no es más que un indicio, jamás una relación perfecta entre personas.

En ocasiones, es posible darse cuenta de la madurez de la amistad verificando si va acompañada de simpatía, o si subsiste aun cuando no se la siente. Sólo entonces pueden fundarse en ella el matrimonio y la vida común de los esposos. Tal como la experiencia demuestra, los sentimientos son más bien inconstantes y, por consiguiente, no pueden determinar de manera durable las relaciones entre dos personas. Es justamente en la amistad donde se encuentra la unidad del *nosotros*.

La *camaradería* puede ejercer un papel importante en el desarrollo del amor entre el hombre y la mujer. Difiere de la simpatía porque no se limita a la esfera emotivo-afectiva de la persona, sino que se apoya sobre bajes objetivas, tales como el trabajo, las tareas, los intereses comunes, etc. Difiere de la amistad porque el *"quiero el bien para ti como si se tratase de mi propio yo"* todavía no tiene lugar en ella. De ahí que lo que caracteriza la camaradería es la existencia de una suerte de comunidad apoyada sobre bases objetivas: trabajo, tareas, intereses comunes, etc.

1.7. El amor matrimonial

El amor matrimonial difiere de todos los otros aspectos y formas del amor que hemos analizado, a saber, de la atracción, del amor de concupiscencia y del amor de benevolencia. Consiste en el don de la persona. Su esencia es el don de sí mismo, del propio *yo*. Ninguno de los modos de salir de sí mismo para ir hacia otra persona, poniendo en la mira el bien de ella, va tan lejos como el amor matrimonial. *Darse* es más que *querer el bien*. El amor matrimonial es al mismo tiempo algo diferente y algo más que todas las otras formas de amor.

Frente a esto, la primera pregunta que surge es si una persona puede darse a otra. Esto ya que, en el primer capítulo, se comprobó que toda persona es incomunicable. Ello hace que no sólo sea dueña de sí, sino que no pueda transferirse o darse en propiedad —a modo de objeto— a otra persona. Sin embargo, este *darse*, que es imposible en el orden de la naturaleza —nadie puede ser propiedad de otro—, puede tener lugar en el orden del amor y en sentido moral. En este orden, una persona sí puede darse a otra —al ser humano o a Dios— y crear, en virtud de este don, una forma de amor particular al que llamaremos *amor matrimonial*.

La posibilidad de *darse* en el orden del amor expresa el dinamismo particular de la persona y las leyes propias que rigen su existencia y desarrollo. Cristo lo ha expresado en esta sentencia, que puede parecer paradójica: *"El que encuentre su vida, la perderá; y el que pierda*

su vida por mí, la encontrará" (Mt. 10, 39).

En el orden de la naturaleza, la persona está orientada hacia el perfeccionamiento de sí misma y tiende a la plenitud de su ser, que es siempre un *yo* concreto. Hemos visto cómo ese perfeccionamiento se realiza en la complementariedad con el otro, gracias al amor. Ahora bien, el amor más completo se expresa precisamente en el don de sí mismo, en el hecho de dar en total "propiedad" ese *yo* intransferible. Este *darse* constituye una cristalización particular del *yo* en su totalidad, el cual, gracias a este amor, está decidido a disponer de sí mismo. En el don de sí mismo encontramos una prueba sorprendente de la posesión de sí mismo (pues nadie puede dar lo que no tiene).

El concepto de amor entre esposos implica el don de una persona a otra. Visto desde uno de los cónyuges, se trata de un don de sí a la otra persona. Visto en su conjunto, es un don recíproco: cada cónyuge se dona a sí mismo al otro. Según el principio de reciprocidad, dos dones de sí —el del hombre y la mujer— se encuentran componiendo real y conjuntamente un solo don: el don *recíproco* de sí. Esto, más allá de que —en términos psicológicos— la donación del hombre y de la mujer adquieran matices distintos (en ambos hay abandono, pero en el hombre se suele dar con un matiz de posesión). De ahí surge un deber particular para el hombre, quien debe acompañar su "conquista" y "posesión" de la mujer con una actitud que consista en un admisible *darse* a sí mismo.

Es evidente que, en el matrimonio, este don

recíproco de sí no puede tener un significado meramente sexual. Si no tuviese en el centro el don de la persona en su totalidad, conduciría fatalmente a formas de utilitarismo cuyo examen ha sido materia de análisis en el primer capítulo.

El don de sí mismo, tal como lo realiza la mujer para con el hombre en el matrimonio, excluye —moralmente hablando— que cualquiera de los dos pueda darse al mismo tiempo y de la misma manera a otras personas. El elemento sexual desempeña un papel particular en la formación del amor entre esposos. Las relaciones sexuales hacen que este amor —aun limitándose a una sola pareja— adquiera una intensidad específica.

En suma, el amor entre esposos, aunque difiere por su esencia de toda las demás formas de amor anteriormente analizadas, no puede formarse más que en relación con ellas. Es indispensable que esté estrechamente ligado a la benevolencia y la amistad. Privado de semejante vinculación, el amor puede caer en un vacío sumamente peligroso.

2. Análisis psicológico del amor

2.1. La percepción y la emoción

Comenzaremos este análisis por la percepción, que es la "partícula elemental" de la vida psíquica del hombre; y la emoción que de ella se deriva.

Llamamos *percepción* o *sensación* a la reacción de los sentidos ante los estímulos producidos por los objetos. Se trata de una reacción que se da en el plano del conocimiento. Así, por ejemplo, mediante el sentido de la vista percibimos —conocemos— ciertas cualidades de los objetos, como el color.

La percepción o sensación supone un contacto directo del sentido con el objeto dado. Así, cuando un ruido cesa, dejo de oírlo. Sin embargo, cuando termina el estímulo —Ej. el ruido—, los sentidos conservan la imagen del objeto, cuya representación sustituye la percepción inicial. Esto se hace en virtud de los sentidos internos, tales como la imaginación o la memoria. Los sentidos internos mantienen ese contacto cuando el objeto ya no se encuentra al alcance de los sentidos externos.

El ser humano recibe una gran cantidad de percepciones. Los receptores sensoriales trabajan sin parar, lo cual fatiga y agota el sistema nervioso, el cual necesita reposar. A causa del gran número de percepciones, no todas se fijan en la conciencia humana con la misma intensidad. Unas son vívidas y duraderas, otras débiles y pasajeras.

La emoción es un fenómeno distinto que la percepción, pues su contenido es diferente. El contenido de la percepción es la imagen del objeto, mientras que el de la emoción está conformado por algunos valores de dicho objeto. La percepción es la reacción ante las propiedades; la emoción, ante los valores.

La emoción puede suscitarse no sólo ante valores materiales, sino también espirituales. Cierto que para provocar la emoción es necesario que los valores espirituales sean *materializados* de una manera u otra: es necesario percibirlos, escucharlos, representarlos, memorizarlos. Ahora bien, cuando la emoción tiene por objeto valores materiales es superficial. En cambio, cuando su objeto son valores espirituales, llega a lo más profundo de la *psique* del ser humano.

La intensidad de la emoción es una cosa distinta. Una emoción puede ser superficial pero intensa, y puede ser profunda en cuanto a su contenido, pero débil en cuanto a su intensidad. La facultad de experimentar emociones a la vez profundas e intensas parece ser un elemento particularmente importante de la vida interior.

Cuando la percepción se une a la emoción, su objeto penetra en la conciencia del ser humano y se graba en ella de manera mucho más nítida. En este caso, no sólo aparece en nosotros la imagen, sino también el valor del objeto, con lo que la conciencia cognoscitiva adquiere una coloración afectiva.

Esto ocurre también cuando se trata de una toma de contacto de personas de sexo diferente. Si bien la percepción nos dice algo de la persona,

es gracias al hecho de que la percepción va acompañada de emoción que podemos experimentar a la otra persona en cuanto valor. Dicho en otras palabras, gracias a la percepción unida a la emoción, dos personas —hombre y mujer— pueden experimentarse recíprocamente como valores.

2.2. Análisis de la sensualidad

En el contacto directo entre la mujer y el hombre siempre tiene lugar una experiencia sensorial entre personas. Cada una de ellas es *cuerpo* y, como tal, provoca una reacción de los sentidos que da origen a una impresión acompañada, en muchos casos, de una emoción. Esta facilidad con la que surgen emociones al contacto con personas del sexo opuesto está ligada al impulso sexual propio del ser humano, en la medida que es una energía natural.

En virtud de la percepción elaboramos una imagen de la persona —y no sólo de su cuerpo—. Ahora bien, es la reacción frente a los valores de la otra persona —emoción— la que contribuye a que alguien cause en otro una "gran impresión". Se debe precisar, como se ha dicho ya anteriormente, que los valores de la persona del sexo opuesto percibidos no tienen por qué ser puramente sensibles.

Aclarado esto, pasaremos ahora al análisis de la sensualidad.

La sensualidad no consiste en la percepción sensorial del uno por el otro. Consiste, en cambio, en la experiencia vivida de los valores sexuales

del cuerpo de la persona del sexo opuesto. La sensualidad tiene por sí misma una orientación utilitaria, motivo por el cual se orienta de manera directa y preferente hacia el cuerpo. No se enfoca en la persona más que indirectamente: tiende más bien a evitarla. Incluso su vinculación con la belleza del cuerpo es secundaria. Ello debido a que la belleza lleva a que algo o alguien sea objeto de contemplación. La sensualidad, en cambio, lleva a que el cuerpo de la persona del sexo opuesto sea visto como un potencial objeto de placer, no de contemplación.

La orientación de la sensualidad es espontánea, instintiva y, como tal, no es moralmente mala. Por el contrario, es natural.

Con la madurez sexual se desarrolla la vitalidad sexual del organismo. Esta vitalidad está formada por procesos vegetativos tales como la actividad de las hormonas correspondientes —ovulación o espermatogénesis—. La sensualidad no se identifica con la vitalidad sexual del cuerpo, la cual, en sí misma, sólo tiene un carácter vegetativo. Sin embargo, aunque difieren, están relacionadas.

La sensualidad, incluida en las funciones vegetativas, se comunica a los sentidos. El que los sentidos capten preferentemente los valores del cuerpo hace que la sensualidad esté orientada en particular hacia la concupiscencia. Así, la persona del sexo contrario es aprehendida en cuanto potencial objeto de placer. Los valores sexuales de la otra persona penetran en la conciencia cuando su percepción va acompañada de una emoción que no sólo se siente en la

psique, sino también en el cuerpo. La sensualidad se vincula a las reacciones del cuerpo, sobre todo en las zonas erógenas.

Si la vida del hombre fuera sólo instintiva —y no libre—, la sensualidad bastaría para completar la vida sexual. Sin embargo, como sabemos, la persona no puede ser objeto de placer.

En efecto, una reacción de la sensualidad en la que el cuerpo del sexo opuesto es sólo un potencial objeto de goce amenaza con desvalorar a la persona. Esto porque se disociaría artificialmente a la persona de su cuerpo, o bien únicamente se la consideraría desde el ángulo de su cuerpo.

En los animales, la sensualidad —en virtud de la cual se aprecia el cuerpo del otro como objeto potencial de goce—, está íntimamente ligada a la reproducción. El hombre, en cambio, puede disociar el placer de la finalidad de la vida sexual, que es la reproducción. De ahí que en el hombre no se da una sensualidad "pura" e instintiva como en los animales.

La sensualidad no es amor. Sin embargo, la sensualidad, en cuanto reacción natural ante una persona del sexo opuesto, es un componente del amor conyugal. Pero para ser parte del amor conyugal, ha de insertarse en una actitud aceptable de respeto hacia la otra persona. La orientación hacia los valores sexuales del cuerpo en cuanto objeto exige la integración.

La sensualidad por sí misma no tiene en cuenta a la persona, sino que se dirige únicamente hacia los valores sexuales del cuerpo. Esta es la

razón de su inestabilidad característica: se vuelve hacia donde encuentra estos valores, hacia dondequiera que aparece un objeto de posible goce.

Pero todo esto no prueba que la excitabilidad sexual, en cuanto innata y natural, sea moralmente mala. Una sensualidad exuberante no es sino un elemento rico —pero difícil de manejar— de la vida de las personas. En efecto, ella ha de abrirse de manera más amplia a todo aquello que determina su amor. Sublimada (a condición de no ser enfermiza), puede convertirse en elemento esencial de un amor tanto más completo cuanto más profundo.

2.3. La afectividad y el amor afectivo

Es necesario establecer una distinción entre la afectividad y la sensualidad. Un contacto directo entre el hombre y la mujer provoca siempre una impresión que puede ir acompañada de emoción. Cuando ésta sólo tiene por objeto valores sexuales del cuerpo, considerado como objeto posible de placer, se trata de una manifestación de sensualidad. En cambio, cuando la emoción tiene por objeto los valores sexuales de la persona del sexo opuesto tomada en su conjunto —unidad sustancial de cuerpo y alma—, nos hallamos en el plano de la afectividad.

La afectividad reacciona ante la persona en su conjunto. Los valores sexuales percibidos no se limitan al cuerpo de la persona, sino que se refieren a ella en su totalidad. Por ello, la orientación hacia el goce, tan característica para

la sensualidad, no destaca en la afectividad.

La sensualidad parece estar llena de concupiscencia, mientas que la afectividad parece estar libre de ella. En la emoción afectiva se experimenta un deseo y una necesidad diferentes: los de acercamiento y exclusividad o intimidad, el deseo de estar a solas y *siempre juntos*. El amor afectivo acerca a las personas, hace que se muevan en la órbita de la otra, aun cuando estén físicamente alejadas.

La persona sumida en esta atmósfera siempre se mantiene interiormente próxima a aquella con la cual está vinculada afectivamente. Y cuando las personas unidas por amor afectivo se encuentran juntas, buscan medios exteriores de expresar lo que las une. Tales medios serán manifestaciones de ternura, como miradas, palabras, gestos. No se manifiesta a través de un acercamiento *de los cuerpos*, pues para ambos —sobre todo para la mujer— la afectividad parece algo incorpóreo. A diferencia de la sensualidad, la afectividad no está orientada hacia el cuerpo. Ello no excluye el riesgo de que el *mutuo acercamiento* de la afectividad se deslice hacia la sensualidad.

En materia de afectividad, parece haber una divergencia psicológica entre el amor del hombre y la mujer. Se admite generalmente que la mujer es más emotiva, mientras que el hombre es más sensual. La estructura misma de la psique y la personalidad del hombre hacen que se sienta empujado con mayor urgencia hacia la mujer. Ello se relaciona con su papel más activo en el amor, así como con sus responsabilidades. En la

mujer, por el contrario, la sensualidad parece estar disimulada en la afectividad. Por ello, la mujer se siente impulsada a considerar como una prueba de amor afectivo lo que para el hombre es la acción de la sensualidad y el deseo de goce.

Se ha dicho que la afectividad tiene por objeto los valores sexuales de la persona en su totalidad y no está en sí misma orientada hacia el uso. Sin embargo, bajo el influjo de la afectividad, muchas veces el valor de la persona amada aumenta desmesuradamente, atribuyendo a ésta valores de los que tal vez carece. Estos valores no son reales sino ideales. Así, al querer que la persona a la que se ama posea determinados valores, el sentimiento los crea y se los atribuye.

Idealizar a la persona que es objeto del amor es característico, sobre todo, del amor juvenil. El ideal de la persona es mayor que la persona misma. Poco importa que los valores ideales correspondan realmente a la persona. Esta persona no es tanto objeto cuanto pretexto para el amor afectivo. En esto a su vez la afectividad se diferencia de la sensualidad: ésta es objetiva a su manera, y se nutre de los valores reales del cuerpo de la persona.

La idealización constituye la principal debilidad del amor afectivo. En ella se manifiesta la siguiente ambivalencia. Por un lado, se busca la presencia de la persona amada, el acercamiento y las manifestaciones de ternura. Por otro lado, el sujeto que ama con amor afectivo se encuentra alejado de la persona amada pues su amor no se nutre de los valores reales de ésta.

A menudo, el amor afectivo es motivo de decepción. Para la mujer puede serlo cuando el afecto del hombre se revela como un velo que cubre la intención de gozar. En todo caso, la decepción del hombre y la mujer se dan cuando los valores atribuidos a la persona amada se revelan ficticios. En ocasiones, la disonancia entre el ideal y la realidad extingue el amor afectivo e incluso lo transforma en odio afectivo.

La sola afectividad no constituye base suficiente para la relación hombre-mujer. Al igual que el deseo sensual, la afectividad necesita la integración. Así, si el amor se limita a la mera sensualidad, al *sex appeal*, no será amor, sino sólo utilización de una persona por otra, o utilización mutua. En cambio, si se limita a la mera afectividad, tampoco será amor en el sentido vigoroso de la palabra, y las dos personas quedarán en cierta manera separadas la una de la otra. Ello pues no las unen valores reales.

2.4. El problema de la integración del amor

La psicología permite descubrir que los elementos más significativos de la vida del hombre son la verdad y la libertad. La verdad está asociada a la inteligencia. La libertad, en cambio, a la voluntad. La verdad condiciona la libertad. De hecho, el hombre sólo puede elegir libremente cuando conoce mejor los objetos sobre los cuales recae su elección. Ello requiere aprehenderlos a la luz de la verdad, asumiendo una actitud independiente respecto de ellos.

Nuestro análisis ha demostrado que el amor entre dos personas de sexo contrario nace sobre la base del impulso sexual. Éste deriva en que el hombre y la mujer centren su atención en los valores sexuales de la persona del sexo opuesto. Cuando estos valores están ligados al cuerpo, prima la sensualidad, el deseo de placer. Cuando están ligados a la persona en su totalidad, prima la afectividad. Según las energías psíquicas, se puede obtener un violento apego afectivo o una concupiscencia apasionada.

Todo este juego de fuerzas interiores se refleja en la conciencia. El rasgo característico del amor entre hombre y mujer es su gran intensidad, prueba indirecta de la fuerza del impulso sexual y de su importancia en la vida humana. Esa intensa concentración de fuerzas vitales y psíquicas absorbe la conciencia del sujeto hasta el punto de que, en comparación, todo lo demás parece esfumarse y perder peso.

Así queda caracterizado el perfil psicológico del amor. Bajo este aspecto, constituye siempre una realidad subjetiva: una situación concreta y única en la interioridad del hombre. Sin embargo, el amor es una *situación* que busca integración, tanto *en* la persona cuanto *entre* las personas.

La palabra latina *integer* significa *entero*. La integración es, por tanto, totalización, tendencia a la unidad y plenitud. Por más que el amor se apoye de manera fuerte y clara en el cuerpo y los sentidos, ninguno de ellos crean su trama o perfil verdaderos. La integración sólo se logra verdaderamente cuando el amor se apoya en

el lado espiritual del hombre. El amor es siempre un problema de interioridad y del espíritu. A medida que deja de serlo, deja también de ser amor.

Aquí *verdad* y *libertad* manifiestan su importancia. Aquello que no se fundamenta en la libertad, aquello que no es compromiso libre, no puede reconocerse como amor. Y un compromiso verdaderamente libre de la voluntad no es posible más que basándose en la verdad.

Toda situación interior —tanto el deseo sensual cuanto el compromiso afectivo— es psicológicamente verdadera. Es algo que *de verdad* se siente. Y este hecho interno o subjetivo verdadero —verdad subjetiva— ha sido materia de examen en el análisis psicológico del amor. Pero el amor requiere también una verdad objetiva, condición necesaria para la integración. El análisis de la verdad subjetiva no permite conocer una imagen completa del amor. Se requiere atender a su valor objetivo, que es el más importante. De la verdad objetiva se ocupará el análisis ético del amor.

3. Análisis ético del amor

3.1. La experiencia vivida y la virtud

Desde el punto de vista ético, se puede analizar el amor desde dos perspectivas. La primera es una *ética de situación*, en la que prima la experiencia vivida, el *qué siento*. En esta ética no hay normas. Lo bueno y lo malo dependerá del momento.

La segunda, en cambio, considera que el amor debe estar sometido a una norma que ayude a determinar qué está bien y qué está mal. Esta norma será la norma personalista: *"La persona es un bien respecto del cual sólo el amor constituye la actitud apropiada y válida"*. Preferimos esta segunda perspectiva debido a que permite analizar el amor desde un enfoque más rico y completo, el cual garantiza una adecuada valoración de la persona.

Habiendo analizado ya el amor en sentido psicológico, convendrá examinar a continuación el amor entre el hombre y la mujer en cuanto virtud, es decir, en sentido moral. Éste último es más importante que el sentido psicológico. Sin embargo, es difícil mostrarlo, pues la virtud del amor —realidad espiritual— no es visible. Por lo tanto, procuraremos hacer resaltar sus elementos esenciales y aquellos que se conocen con más claridad. La afirmación del valor de la persona parece ser el primero y el más importante.

3.2. La afirmación del valor de la persona

La persona se diferencia de la cosa por su estructura y perfección. Por ser la persona una unidad que no sólo está conformada por un cuerpo sino también por un espíritu encarnado, no puede considerársela igual a una cosa. En efecto, la estructura de la persona comprende su interioridad, en la que descubrimos elementos de su vida espiritual, y ninguna cosa posee vida espiritual.

También, conviene distinguir claramente el valor de la persona y los diversos valores que en ella se encuentran. Tal como hemos visto en el análisis psicológico, esos valores desempeñan un papel en el amor entre el hombre y la mujer. En este caso concreto, se trata de valores sexuales porque en el origen del amor entre el hombre y la mujer se encuentra el impulso sexual.

Ahora bien, existe una diferencia entre el valor de la persona y los valores sexuales, porque estos se dirigen a la sensualidad o la afectividad del ser humano. El valor de la persona, en cambio, está ligado a su ser íntegro, y no precisamente a su sexo, ya que éste no es más que una particularidad de su ser. Por este hecho, a los valores de la persona se añaden, sólo en segundo lugar, los valores sexuales.

Desde el punto de vista psicológico, el amor entre el hombre y la mujer es un fenómeno centrado en su reacción hacia los valores sexuales. Sabemos, sin embargo, que este ser humano de sexo diferente donde residen estos valores es una persona. La conciencia de esta

verdad despierta la necesidad de integración del amor sexual. Exige, pues, que la reacción sensual y afectiva ante el ser humano del sexo contrario sea elevada al nivel de la persona. Así, el amor exige que los valores sexuales de una persona sean integrados y subordinados al valor de la persona misma. En esto se manifiesta el principal rasgo ético del amor: o es afirmación de la persona o no es amor.

En la plena acepción del término, el amor no es sólo un sentimiento y mucho menos una excitación de los sentidos, sino también una virtud. Esta virtud se forma en la voluntad y utiliza los recursos de la potencialidad espiritual de ésta (Ej. la libertad). Dicho en otras palabras, constituye un compromiso real de la libertad de la persona-sujeto, fundado en la verdad que corresponde a la persona-objeto. El amor en cuanto virtud está orientado por la voluntad hacia el valor de la persona.

El amor-virtud no es ajeno al amor afectivo ni al amor de concupiscencia. En efecto, en el orden ético no se trata en absoluto de borrar o dejar de lado los valores sexuales antes los cuales reaccionan los sentidos y la afectividad. Se trata, sencillamente, de ligarlos estrechamente con el valor de la persona. Ello ya que el amor no se dirige sólo al cuerpo —sensualidad— ni al ser humano del sexo opuesto —afectividad— sino a la persona. El amor sólo es amor cuando se orienta hacia la persona.

Como es sabido, la emoción, tan fuertemente anclada en la percepción de la feminidad o masculinidad, puede borrarse con el

tiempo si no está estrechamente ligada al valor de la persona. Del mismo modo, la sensualidad se mueve en medio de muchos cuerpos que despiertan en el sujeto la sensación de potenciales objetos de goce. Por ello, el amor no puede fundarse en la mera sensualidad ni por mucho tiempo en la mera afectividad.

Ahora bien, la afirmación de la persona surge en dos direcciones, indicando así de manera general los terrenos principales de la ética sexual. Por un lado, tiende a controlar las reacciones fundamentales de la sensualidad y la afectividad del hombre. Por otro lado, indica la elección de la vocación vital principal. Esto último ya que, cuando un hombre escoge a una mujer por compañera de toda la vida, designa a la persona que de modo más importante participará en su vida e imprimirá una orientación a su vocación.

3.3. La pertenencia recíproca de las personas

Hemos constatado en el análisis metafísico que la esencia del amor se realiza del modo más profundo en el don de sí que una persona hace a la persona amada. Mediante el amor, la persona desea dejar de pertenecerse exclusivamente para pertenecer también a otro. Esto sólo se da en el amor matrimonial.

El don recíproco no consiste en el abandono del cuerpo al otro a fin de que ambos experimenten el máximo de voluptuosidad sensual. Consiste, en cambio, en un don y una pertenencia recíprocos de dos *personas*.

Subjetivamente, el amor es siempre una situación psicológica. Así enfocado, es un estado psíquico provocado por los valores sexuales y centrado en ellos. Objetivamente, el amor es un hecho interpersonal. Es reciprocidad y amistad basadas en una comunión en el bien. El aspecto objetivo del amor no puede ser reemplazado por los aspectos subjetivos, porque constituyen caras diferentes del amor.

Desde el punto de vista objetivo, el amor tiende a la unión de las personas por la vía de su don recíproco. Los fenómenos sensuales y afectivos no se asimilan al don recíproco, pero crean un conjunto de condiciones en el que este hecho se hace realidad.

¿Cómo sostener y consolidar esta reciprocidad en medio de todos estos fenómenos que, en sí mismos, se caracterizan por la inconstancia y la variabilidad? Los valores sexuales, que bajo sus diversas formas constituyen un catalizador del erotismo sensual y afectivo, han de estar asociados a la actitud respecto del valor de la persona. Sólo entonces puede hablarse de unión de las personas y de su pertenencia recíproca.

El amor matrimonial, que trae consigo una necesidad interior de dar su propia persona a otro, posee una grandeza natural. No se mide sólo por la voluptuosidad sensual que acompaña al abandono, sino por el valor de la persona que se entrega a la otra. Si al amor se le quita la hondura del don y del compromiso personal, lo que queda está en oposición con el amor: es su negación, y acaba convirtiéndose en prostitución.

El amor matrimonial consiste en el don de la persona y en su aceptación. A esto se añade el "misterio" de la reciprocidad: la aceptación ha de ser, al mismo tiempo, don; y el don, aceptación.

El hombre posee esa facultad de dar y aceptar propia del amor cuando su actitud respecto de la mujer se inspira en la afirmación del valor de la persona de ésta, y viceversa. Esta facultad crea un clima de abandono eminentemente interior, el clima específico del amor matrimonial. El hombre y la mujer tienen necesidad de ese clima tanto para que su don de sí adquiera su pleno valor como para que la aceptación sea plenamente válida. Sólo la mujer que tiene la conciencia tanto de su valor personal cuanto del valor del hombre a quien se entrega es capaz de darse verdaderamente, y viceversa.

3.4. La elección y la responsabilidad

En el amor existe una responsabilidad, la cual se deriva del hecho de que una persona se done a sí misma hacia la otra, pasando a ser, en cierta medida, propiedad suya. El amor debe ser lo suficientemente maduro y profundo para no decepcionar la profunda confianza de quien se entrega, de modo que éste, por medio del acto de entrega, encuentre mayor plenitud de su ser. La responsabilidad del amor se reduce a la responsabilidad para con la persona.

Quien sólo es capaz de reaccionar ante los valores sexuales, pero no ante los valores de la persona, siempre confundirá amor con erotismo, perdiéndose del verdadero "sabor" del amor. Este

"sabor" es inseparable del sentimiento de responsabilidad por la persona, responsabilidad que comprende la búsqueda de su verdadero bien.

Muchas veces, el sentimiento de responsabilidad que uno asume con otra persona no está desprovisto de preocupación, pero nunca es en sí mismo desagradable ni doloroso. Ello porque lo que constituye su sustancia no es una limitación ni un empobrecimiento del ser, sino que, al contrario, significa su enriquecimiento y expansión.

La entrega de una persona a otra es una acto libre. De allí que, en el amor, la elección de la otra persona es fundamental. Ahora bien, a pesar de todos los intentos por encontrar una respuesta general, la elección continúa siendo un misterio de las individualidades humanas. No existen reglas en este terreno.

Se puede constatar, sin embargo, que la elección de la persona del otro sexo, objeto del amor matrimonial y co-creadora del amor, ha de apoyarse hasta cierto punto en los valores sexuales. Ello ya que este amor ha de constituir la base de la vida común de un hombre y una mujer. De ahí que es imposible imaginarlo sin que entren en juego los valores sexuales de ambas partes.

Estos valores sexuales están relacionados con la impresión que produce el cuerpo en cuanto posible objeto de placer. Pero también con la impresión producida por la masculinidad o feminidad de la persona del sexo contrario, en lo cual se apoya la afectividad. Esta segunda impresión —la afectiva— es más importante y, cronológicamente, aparece en primer lugar. Así, a

través de los valores sexuales, la juventud sana y no depravada descubre primeramente una persona de sexo contrario, y no un cuerpo en cuanto posible objeto de placer. Cuando ocurre lo contrario, estamos ante un caso de depravación, que hace difícil el amor y, sobre todo, la elección del valor de la persona.

Si los valores sexuales fuesen el motivo único o principal de la elección, no podría hablarse de elección de la persona. Nos encontraríamos, en cambio, ante una elección del sexo contrario, ya sea representado por una persona —afectividad— o, sencillamente, por un cuerpo como posible objeto de goce —sensualidad—. Se ve, pues, que el valor de la persona ha de ser el motivo principal de la elección. Nótese que *principal* no quiere decir *único*.

El hecho de que la elección de la persona amada no esté dictada sólo por los valores sexuales sino sobre todo por los valores de la persona es lo que otorga al amor su estabilidad. Esto ya que, por más que los valores sexuales se transformen, o incluso desaparezcan, el valor esencial de la persona subiste.

La elección de la persona es un acto interiormente maduro y completo cuando considera a la persona en toda su verdad. Se está en presencia de la verdad cuando todos los valores del objeto de elección se hallan subordinados al valor de la persona amada, apreciándola tal como es *en verdad*. Sólo así los valores sexuales que actúan sobre los sentidos y sentimientos no *falsean* o distorsionan la

consideración total de la persona: no alteran la verdad sobre ella.

La vida pone a prueba el valor de la elección cuando la sensualidad y la afectividad flaquean y los valores sexuales dejan de actuar. Ya no queda entonces más que el valor de la persona, y aparece la verdad interna del amor. Si la entrega y la pertenencia de las personas ha sido verdadera, no sólo se mantendrá, sino que se hará incluso más fuerte y arraigada. Si, por el contrario, no ha sido más que una sincronización de sensualidades y emotividades, perderá su razón de ser, y las personas se encontrarán bruscamente en el vacío. Nunca ha de olvidarse que todo amor humano pasará por una prueba de fuerza, gracias a la cual se revelará toda su grandeza.

La sensualidad y la afectividad demuestran una inestabilidad y una movilidad particulares, lo cual siempre provoca inquietud, aunque sea inconsciente. En cambio, el amor interiormente maduro se libra de ello por la elección de la persona. La afectividad se hace tranquila y segura, pues la verdad puramente subjetiva del sentimiento cede su lugar a la verdad objetiva de la persona objeto de elección y de amor.

Mientras que el amor puramente afectivo se caracteriza por una idealización de su objeto, el amor centrado en el valor de la persona hace que la amemos tal como es verdaderamente. Así, no amamos ya la idea de la persona sino a la persona real. La amamos con sus virtudes y sus defectos y, hasta cierto punto, independientemente de sus virtudes y a pesar de sus defectos.

La medida de semejante amor aparece más claramente en el momento en que la persona amada comete una falta: cuando sus flaquezas, incluso sus pecados, son innegables. El ser humano que ama verdaderamente no sólo no le niega su amor, sino que, por el contrario, la ama todavía más. La ama, lo cual no quiere decir que deje de tener conciencia de sus defectos y sus faltas ni las apruebe. Este amor es posible porque, a pesar de sus faltas, la persona misma nunca pierde su valor esencial, en el cual está fundado el verdadero amor.

3.5. El compromiso de la libertad

Sólo el conocimiento de la verdad sobre la persona hace posible el compromiso de la libertad respecto de ella. El amor consiste en el compromiso de la libertad. En efecto, el amor es un don de sí, y *darse* significa *limitar la propia libertad en favor de otro*.

La limitación de la libertad podría ser, en sí misma, algo negativo y desagradable. Sin embargo, el amor hace que, por el contrario, sea positiva, alegre y creadora. La libertad está hecha para el amor. Si el amor no la emplea, si no la aprovecha, se convierte precisamente en algo negativo y hace que el ser humano experimente una sensación de vacío.

La persona desea el amor más que la libertad: la libertad es un medio; el amor, un fin. Ello ya que con la libertad —medio— elijo amar —fin—. Pero la persona desea el amor verdadero porque sólo sobre la base de la verdad es posible

un compromiso auténtico de la libertad.

El hombre es libre de elegir, pero no es libre de tener que buscar y elegir. *Debe* buscar el bien que le corresponde a su naturaleza. Con todo, no se ve obligado a elegir tal o cual bien. Lo elige porque quiere; y al elegirlo, lo afirma, pues la elección siempre es la afirmación del objeto elegido. Así, el hombre que escoge a la mujer afirma con ello el valor de ésta. Pero la elección debe afirmar el valor de la persona, y no únicamente su valor sexual.

De alguna manera, el valor sexual se impone por sí mismo. Por decirlo en términos más sencillos, el valor sexual de una persona a veces es "irresistible": me atrae sin que yo quiera. El valor de la persona, en cambio, espera la afirmación y la elección. De ahí que un hombre que no ha sucumbido a sus pasiones en ocasiones experimenta una lucha interna entre el impulso sexual y la libertad.

A diferencia del amor sensual o el afectivo, el amor que nace de la voluntad sólo aparece cuando el ser humano compromete a conciencia su libertad respecto de otro en cuanto persona. Semejante compromiso no consiste únicamente en desear con ansia.

El impulso hace que la voluntad mire con codicia a una persona y la desee a causa de sus valores sexuales, pero la voluntad no se contenta con ello. Es libre y, por lo tanto, capaz de desearlo todo en relación con el bien absoluto, infinito, con la felicidad. La voluntad, en última instancia, busca la felicidad. La voluntad desea la felicidad para la otra persona, y de esa manera

compensa interiormente el hecho de desearla para sí. Dicho en otras palabras, *paga su rescate*.

Evidentemente, entendemos *impulso* siempre en su acepción parcial. La voluntad hace algo más que luchar contra el impulso, ya que éste, en el amor matrimonial, se encarga de proveerle el fin natural. Ello pues el impulso tiene por objetivo la existencia de la humanidad, lo cual se traduce en la existencia de una nueva persona, que es el fin natural del matrimonio. En el amor matrimonial, la voluntad se dirige hacia ese objetivo y se nutre para ello del impulso.

Al desear el bien para la otra persona, la voluntad trata de introducir en el amor un aspecto de desinterés respecto de uno mismo: *"Quiero el bien para ti"*. Con ello trata de liberar al amor de su actitud de gozo. En esto consiste lo que podríamos denominar *lucha entre el amor y el impulso*. El impulso quiere sobre todo tomar a otra persona, servirse de ella. El amor, por el contrario, quiere hacer feliz a la otra persona, darle el bien infinito.

Tal es el rasgo *divino* del amor. En efecto, cuando un ser humano quiere para otro el bien infinito, quiere a Dios para esa persona. Ello ya que sólo Dios es el bien infinito. Así, por su relación con la felicidad, el amor humano de algún modo roza a Dios.

Es cierto que la felicidad no suele identificarse en todos los casos con Dios. Muchas veces, la expresión: *"Quiero tu felicidad"*, significa: *"Quiero aquello que te hará feliz, pero por el momento no me preocupa qué es tu felicidad"*. Sólo las personas profundamente

creyentes se dicen mutuamente y de manera expresa: *"Es Dios"*. Los otros no terminan esta formulación, como dejando que el otro elija: *"Quiero para ti lo que tú crees que te hará feliz."* Con todo, en todos los casos, la energía del amor se concreta en la exclamación: *"Soy yo quien quiere la felicidad para ti"*.

La gran fuerza moral del verdadero amor reside precisamente en este deseo de la felicidad, del verdadero bien para la otra persona. Es esta fuerza la que hace que el ser humano renazca gracias al amor. En efecto, en virtud de éste, soy capaz de desear el bien para la otra persona; luego, soy capaz de desear el bien. El amor verdadero me hace creer en mis propias fuerzas morales. Así, aun cuando yo sea ruin, el verdadero amor me obliga a buscar el bien verdadero para persona hacia la cual tiende.

Cuando el amor alcanza su verdadera grandeza, no sólo confiere a las relaciones entre el hombre y la mujer un clima específico, sino también una conciencia de absoluto —*bien absoluto, felicidad*—. El amor es realmente el más alto valor moral.

3.6. El problema de la educación del amor

¿Puede *cultivarse* o *educarse* el amor? ¿No es algo ya hecho, dado a dos personas como una "aventura del corazón"? Esto es lo que se piensa muchas veces, sobre todo, entre los jóvenes. A consecuencia de esto, la integración del amor se hace, por lo menos parcialmente, imposible. Ello ya que se concibe el amor como una situación

psicológica: algo que siento, y no algo que voy construyendo con otro.

El amor nunca es una cosa preparada y sencillamente "ofrecida" a la mujer y al hombre, sino ha de ir elaborándose. En cierta medida, nunca *es,* sino que *va siendo* a cada momento. Esto último dependerá de lo que le aporte cada una de las personas involucradas, y de la profundidad de su compromiso.

El ser humano es un ser condenado a "crear". Ello ya que, por ser limitado, debe proveerse de aquello que le falta. La creación es para él una obligación, incluso en el terreno del amor. A menudo, el verdadero amor no llega a formarse a pesar de partir de sentimientos y deseos prometedores. Hasta puede ocurrir que se origine lo contrario. Por el contrario, "materiales" modestos pueden llegar a producir un amor verdaderamente grandes. Pero semejante amor no puede ser sino obra de las personas y —para completar nuestro cuadro— de la Gracia.

La Gracia es la participación oculta del Creador invisible que, siendo Él amor, tiene el poder de formar todo amor, incluido aquel que se conecta a los valores del sexo y del cuerpo. Esto, claro está, a condición de que las personas colaboren. Así, el ser humano no ha de desalentarse si su amor sigue caminos tortuosos, porque la Gracia tiene el poder de enderezarlos.

Volviendo a la educación del amor, ésta implica una serie de actos, en su mayor parte interiores —aunque exteriormente expresables— que emanan de la persona. Tienden a lo que hemos llamado *integración del amor en la*

persona y entre las personas. Nuestras reflexiones, empero, han constatado la posibilidad de la desintegración. Ello hace necesario completarlas para mostrar por qué medios el amor del hombre y de la mujer pueden escapar a esa desintegración. Lo haremos hablando de la castidad.

CAPITULO III

LA PERSONA Y LA CASTIDAD

1. Rehabilitación de la castidad

1.1. La castidad y el resentimiento

Hablar de *rehabilitación de la virtud* o *rehabilitación de la castidad* parece una provocación. En efecto, no puede ser rehabilitado más que aquello que ha perdido su buena fama y su derecho a la estimación.

En lo referente a la virtud y a la castidad, no está en juego sólo la "buena fama". Lo que está verdaderamente en cuestión es el derecho de ciudadanía de la virtud en el alma —concretamente, en la voluntad—, la cual es su lugar verdadero. SCHELER, en su estudio denominado *Rehabilitación de la virtud*, propuso que había que rehabilitar la virtud. Esto porque había descubierto en el ser humano contemporáneo una actitud espiritual contraria a su verdadera estima. A esta actitud la llamó *resentimiento*.

El resentimiento consiste en una falsa actitud respecto de los valores. Es una falta de objetividad de juicio y de apreciación, cuya raíz se halla en la flaqueza de la voluntad. En efecto, para alcanzar o realizar un valor más elevado hemos de poner un mayor esfuerzo en la voluntad. Y para librarse subjetivamente de la obligación de poner ese esfuerzo y convencerse de la inexistencia de tal valor, la persona disminuye su importancia.

Parece que el resentimiento posee los mismos rasgos característicos que el pecado de acedia. Según SANTO TOMÁS, la acedia es esa

tristeza que proviene de la dificultad del bien. Pero el resentimiento va más lejos. En efecto, no sólo deforma la imagen del bien, sino que además desacredita los valores que merecen estima. Esto a fin de que la persona no se sienta obligada a elevarse penosamente hasta el verdadero bien.

Si existe una virtud que a causa del resentimiento haya perdido su derecho de ciudadanía en el alma y en el corazón del ser humano es la castidad. Cierta gente se ha esforzado por forjar toda una argumentación a fin de demostrar que no sólo no es útil al ser humano, sino que, por el contrario, es perjudicial para él.

En esa línea, un argumento siempre en boga es el siguiente: *"Una castidad exagerada* (¿qué quiere decir *exagerada*?) *es dañina para la salud. Un ser humano joven ha de satisfacer sus necesidades sexuales."* Más aún, la castidad y la continencia son consideradas los grandes enemigos del verdadero amor.

A partir de tales argumentos, el resentimiento ha tomado vuelo y amplitud. Sin embargo, esto no es algo propio de nuestra época, pues en lo más profundo de cada persona dormita una inclinación al resentimiento. El cristianismo ve en ello una consecuencia del pecado original. Para librarnos del resentimiento y sus consecuencias es necesario rehabilitar la castidad.

En los análisis precedentes se ha visto cómo el amor ha de ser integral, tanto en cada una de las personas que se aman cuanto entre ellas. Y para que el amor pueda unir verdaderamente al hombre y la mujer es preciso que tenga una base sólida en la afirmación de la persona.

El deseo de la felicidad verdadera para la otra persona y el sacrificio en aras de su bien, marcan el amor con una impronta inestimable de altruismo. Con todo, nunca será así si en el amor entre el hombre y la mujer predomina la concupiscencia nacida de las relaciones sensuales, por más que estén basadas en un afecto interno. El amor se desarrolla gracias a la profundidad de la actitud plenamente responsable de una persona respecto de otra. En cambio, la vida erótica no es más que una reacción de la sensualidad y de la afectividad.

Se debe precisar que las manifestaciones de sensualidad o afecto respecto de una persona del sexo opuesto, nacidas y desarrolladas con más rapidez que la virtud, no son amor. Sin embargo, muchas veces se las toma por tal y se les da ese nombre. La castidad se opone a un amor así concebido.

El argumento según el cual *"la castidad daña al amor"* no tiene asidero frente al amor centrado en el valor de la persona. Únicamente una concentración adecuada de los diversos elementos sensuales y afectivos en torno al valor de la persona nos autoriza a hablar de amor. Ello da pie a que, desde el punto de vista ético, surja una exigencia fundamental. Ésta consiste en que, para el bien del amor hay que librarse de todo erotismo. Ello ya que no puedo buscar la felicidad para la otra persona si la considero un potencial objeto de placer. Esta exigencia toca el problema de la castidad.

La palabra *castidad* contiene la eliminación de todo aquello que "mancha" el amor. Es

necesario que el amor sea transparente: todo acto que lo manifieste ha de reconocer el valor de la persona. Ahora bien, los sentidos y los sentimientos pueden engendrar erotismo, que quita al amor esa transparencia. La castidad es, pues, necesaria para preservar el carácter verdadero del amor.

1.2. La concupiscencia carnal

La vida en común de dos personas de sexo diferente implican una serie de actos de los cuales uno es el sujeto y el otro el objeto de la acción. El amor suprime esta relación de sujeto a objeto reemplazándola por una unión de dos personas que pasan a sentirse un solo sujeto de acción. Este sentimiento es la expresión de un estado de conciencia subjetivo que es un reflejo de su unión objetiva. Esta unión objetiva consiste en que sus voluntades se unen porque desean el mismo bien considerado como un fin.

Cuanto más madura y profunda sea esta unión, tanto más el hombre y la mujer sentirán que constituyen un solo sujeto de acción. Este sentimiento, sin embargo, no cambia en nada el hecho objetivo de que son dos seres y dos sujetos de acción realmente diferentes.

Mientras que la persona debería ser objeto de amor, el sexo —que se manifiesta sobre el cuerpo y excita los sentidos— abre el camino a la concupiscencia. Cuando hablamos de *sexo* nos referimos a las características que uno posee en cuanto hombre o mujer. Tal como se ha visto anteriormente, la concupiscencia está ligada a la

sensualidad. Consiste, pues, en la reacción ante el cuerpo en cuanto objeto posible de gozo.

Ahora bien, la sola *reacción* por medio de la cual un sujeto se interesa por el cuerpo de la otra persona no es todavía concupiscencia. La concupiscencia va más allá del mero interés: consiste en *desear* los valores del cuerpo de la otra persona. Hay una tercera etapa que es propiamente el *querer* esos valores, y es a la que finalmente lleva la concupiscencia. La concupiscencia carnal no es todavía ese querer, pero tiende a serlo. Esta facilidad con la que se pasa del interés al deseo, y del deseo al querer está en el origen de grandes tensiones que se producen en la vida interior de la persona. Es este el campo de acción de la virtud de la continencia, de la que hablaremos más adelante.

La expresión *concupiscencia carnal* es acertada. Ello porque la concupiscencia ligada a las reacciones de la sensualidad tiene por objeto el cuerpo y el sexo; y al tener su origen en el cuerpo, busca su salida en el *amor carnal*. Conviene precisar, empero, que existe una diferencia entre el *amor carnal* y el *amor del cuerpo*. Esto porque el cuerpo, en cuanto elemento de la persona, puede ser también objeto de amor y no sólo de concupiscencia. Amando a una persona —unidad sustancial de cuerpo y alma—, amo su cuerpo en cuanto componente integrante de ella.

Las reacciones de la sensualidad siempre están orientadas, no sólo hacia el cuerpo y el sexo, sino también hacia el placer. Estos son, de hecho, los objetivos de la concupiscencia y el

amor carnal. La concupiscencia busca su satisfacción en el cuerpo y el sexo por medio del deleite. Tan pronto como lo ha obtenido, toda actitud del sujeto respecto del objeto termina y el interés desaparece hasta que el deseo despierte de nuevo. La sensualidad se agota en la concupiscencia.

El amor carnal nacido únicamente de la concupiscencia no abarca los valores que ha de poseer el amor de la persona. En efecto, el deseo carnal cambia el objeto del amor: sustituye a la persona misma por el cuerpo y el sexo.

Por lo expuesto, queda claro en qué consiste el peligro moral de la concupiscencia del cuerpo. Conduce hacia un "amor" que no es tal, sino un erotismo que tiene como fondo el deseo sensual y su satisfacción. Lleva, pues, a un amor que se detiene en el cuerpo y en el sexo y no llega a la persona. En suma, se trata, de un amor no-integrado.

El peligro moral de la concupiscencia del cuerpo consiste no sólo en una deformación del amor, sino también en un despilfarro de sus "materiales". En efecto, la sensualidad suministra materia al amor, pero es la voluntad la que lo produce —yo *decido* amar a alguien—. Sin la voluntad, no hay amor: quedan los "materiales" que la concupiscencia del cuerpo utiliza, agotándose con su uso.

La afectividad es, de alguna manera, una protección natural contra la concupiscencia del cuerpo. Ello ya que es la facultad de reaccionar ante la feminidad o la masculinidad de la otra persona y no ante los valores del cuerpo en

cuanto objeto posible de gozo. Sin embargo, la afectividad no es suficiente para remediar el problema de la concupiscencia del cuerpo. Como mucho, lo aparta de la conciencia introduciendo en la actitud de la mujer para con el hombre (o viceversa) la idealización de la que se habló anteriormente. Lo que la afectividad aporta al hombre y a la mujer es todavía sólo un material del amor.

La protección eficaz contra la concupiscencia del cuerpo lo proporciona la castidad. La afectividad puede ayudar en gran medida a la formación de la castidad. Con todo, las reacciones naturales dictadas por la afectividad no constituyen por sí mismas un fundamento lo bastante profundo para el amor de la persona.

Al contrario, existe el peligro de que la concupiscencia del cuerpo absorba la afectividad. Así concebido, el "amor" será sobre todo un negocio del cuerpo y un terreno de la concupiscencia, enriquecido, eventualmente, por un cierto *lirismo* procedente de la afectividad. Añadamos que la afectividad, privada del apoyo de la virtud, se deja dominar por la poderosa concupiscencia del cuerpo. Aporta, entonces, un elemento nuevo, transformando el amor en un *tabú* subjetivo, en el que el afecto lo es todo, lo decide todo.

1.3. Subjetivismo y egoísmo

Surge ahora el problema del subjetivismo, porque nada introduce tantos elementos de

subjetivismo en el amor como el sentimiento. Es preciso no confundir el subjetivismo con la subjetividad del amor. La subjetividad del amor —sentimientos, afectos— pertenece a la naturaleza misma del amor. El subjetivismo, por el contrario, es una deformación de la esencia del amor, que consiste en la hipertrofia del elemento subjetivo. Su forma elemental puede definirse como *subjetivismo del sentimiento*.

El ser humano tiene la necesidad natural de conocer la verdad y de seguirla. Ahora bien, el sentimiento desvía nuestra mirada de la verdad. Dicho en otras palabras, la desvía de los elementos objetivos —Ej. el valor de la persona— y la dirige hacia los elementos subjetivos: hacia aquello que hemos vivido o sentido.

Así, el valor del sentimiento reemplaza los principios objetivos y se convierte en criterio de valor de los actos. Éstos, en efecto, serán buenos en la medida que son "auténticos"; es decir, en la medida que están impregnados de un sentimiento "verdadero". En suma, habrá amor si así lo siento.

El *subjetivismo del sentimiento* deriva en un *subjetivismo de los valores*. Éste consiste en considerar como valores sólo aquéllos que sirven para dar placer o voluptuosidad en diversos grados. Así, del *"es verdad sólo lo que siento"* propio del subjetivismo del sentimiento, se pasa a valorar exclusivamente *"aquello que me hace sentir bien"*. Cuando los sentimientos tienden a afirmarse como la única y esencial sustancia del amor, terminan orientándose hacia la búsqueda del placer y la voluptuosidad. En esa línea, el

subjetivismo de los valores equivale a una orientación hacia el mero gozo. El gozo viene a ser el objetivo, mientras que el resto —la persona, su cuerpo, su masculinidad o feminidad— no es más que un medio.

Bajo esta forma, el subjetivismo destruye la esencia misma del amor, y sólo ve el valor integral de los estados eróticos —y del amor mismo— en el placer. Este subjetivismo en el amor resulta en un hedonismo teórico y práctico, en el que el placer viene a ser el valor supremo y absoluto al que todo debe estar subordinado. Es entonces cuando el amor se juzga y aprecia en función del placer que nos produce.

De estas formas de subjetivismo nace el egoísmo. El subjetivismo y el egoísmo se oponen al amor. Ello, en primer lugar, porque éste tiene una orientación subjetiva hacia la persona y su bien. En segundo lugar, porque el amor tiene una orientación altruista hacia otro ser humano. El egoísmo, en cambio, se centra únicamente en el *yo* del sujeto y busca la manera de realizar su propio bien sin preocuparse del de los otros. El egoísmo excluye el amor porque excluye el bien común y la reciprocidad, fundada en la tendencia hacia éste.

El egoísmo excluye el amor, pero admite los cálculos y el compromiso: aún cuando no exista amor en absoluto, es posible un arreglo bilateral entre los egoísmos. Sin embargo, no puede existir en esta situación un *yo* compartido que es propio del amor. Este *yo* compartido nace cuando una persona desea el bien de la otra como el suyo propio, y encuentra su bien en el bien de

la otra. El placer no puede desearse de esta manera porque es un bien puramente subjetivo: no es posible compartir el mismo placer. A lo sumo, dos personas experimentarán su propio placer al mismo tiempo, pero el placer que siente una no lo experimentará la otra. De ahí que una orientación hacia el gozo como único objetivo de las relaciones del hombre y la mujer es, por definición, egoísmo.

En ocasiones, se puede distinguir un *egoísmo de los sentidos* de un *egoísmo de los sentimientos*. El primero está ligado a la sensualidad. Según éste, el sujeto tiende al placer inmediato que proporcionan los estados eróticos ligados al cuerpo y el sexo. La persona es entonces tratada como mero objeto. El segundo está ligado a la afectividad. En efecto, no atribuye el primer puesto al placer, sino al afecto, a lo que afectivamente experimento. Por tanto, el egoísmo de los sentimientos es más bien una búsqueda del *yo* que una búsqueda del placer sensual. Se trata de una forma de egoísmo debido a que la persona que es la fuente de los afectos no es más que un objeto que da ocasión de satisfacer las necesidades afectivas del yo. En suma, el egoísmo de los sentimientos termina centrándose también en el placer: en el placer vivido o experimentado.

Debido a las desviaciones subjetivas que pueden darse, dos personas comprometidas en el amor deben esforzarse en alcanzar la mayor objetividad. Esto, claro está, sin dejar de cultivar el aspecto subjetivo del mismo.

1.4. La estructura del pecado

El análisis de la concupiscencia del cuerpo —y, más aún, del subjetivismo y el egoísmo— nos permitirá comprender la expresión *amor culpable*. Esta expresión oculta una paradoja. En efecto, el amor es sinónimo de bien, mientras que el pecado es un mal moral. Frente a esto, ¿puede existir un *amor* que no sólo no sea moralmente bueno sino incluso *culpable*? ¿Puede haber un amor que comprenda los elementos del pecado? Si así fuere, ¿cómo puede ser amor?

El punto de partida para entender cómo el amor puede ser culpable lo hallamos en la concupiscencia. Como hemos visto, ésta consiste en la inclinación permanente a considerar a la persona del sexo opuesto *únicamente* como un objeto de posible gozo. Por lo tanto, la concupiscencia del cuerpo significa una disposición latente para invertir el orden objetivo de los valores. Dicho orden consiste en que la manera justa de considerar y desear a la persona es hacerlo desde el ángulo de su valor integral. Ello no quiere decir *asexualidad* o *insensibilidad ante los valores del cuerpo y del sexo*. Por el contrario, implica la integración de los valores del cuerpo y del sexo en el amor de la persona.

En esa línea, se debe recordar que la sensualidad y la afectividad aportan insumos al amor. Sin embargo, esto sólo se da en la medida en que sus reacciones no sean absorbidas por el deseo carnal, sino por el amor verdadero de la persona.

La concupiscencia del cuerpo es un terreno

en el que se oponen dos actitudes respecto de la persona de sexo diferente. El objeto de lucha es el cuerpo. Éste, a causa de sus valores sexuales, despierta el deseo de gozo. En cambio, el cuerpo, en razón del valor de la persona, debería hacer nacer el amor. La concupiscencia del cuerpo significa una disposición permanente y exclusiva para el gozo, mientras que el deber del ser humano es el de amar.

¿Cuál es el origen de esta tensión? La teología, fundándose en la Revelación, considera que la concupiscencia del cuerpo es una consecuencia del pecado original. La verdad sobre el pecado original explica ese mal fundamental y universal que nos impide amar simple y espontáneamente, y nos lleva a transformar el amor de la persona en deseo de gozo. Así, el ser humano no puede fiarse de las reacciones espontáneas de la sensualidad —ni de la afectividad—, ni puede tenerlas por amor. Una cierta pena resulta de ello, pues la persona desearía seguir sus reacciones espontáneas y encontrar en ellas un amor con todas sus piezas.

Se debe precisar, empero, que ni la sensualidad ni la concupiscencia del cuerpo son un pecado en sí mismas. Ello ya que sólo puede ser pecado un acto voluntario, consciente y consentido. La mera reacción de la sensualidad o el ímpetu del deseo carnal que pudiera haber provocado y que tiene lugar fuera de la voluntad no pueden ser pecados en sí mismos.

¿Cómo se origina el pecado? La concupiscencia del cuerpo no se convierte de inmediato en un *querer* consciente de la voluntad.

Al principio, se contenta con un *consentimiento*. Aquí comienza el pecado. Desde el momento en que la voluntad consiente, es decir, en que empieza a querer lo que está pasando en la sensualidad y a aceptar el deseo carnal, la persona empieza a actuar voluntariamente. Ya sea que se trate de actos internos o externos, cuando son voluntarios, pueden ser calificados como buenos o malos. Cuando son malos, nos hallamos frente al pecado.

Ahora bien, *no querer* es diferente de *no sentir* o *no experimentar*. Estos últimos dos no son moralmente malos. Ello ya que, por lo general, la reacción de la sensualidad prosigue hasta el fin dentro de la esfera de lo sensual aun cuando haya encontrado una oposición de la voluntad. Nadie puede impedir que las reacciones de la sensualidad se manifiesten en él o puede hacer que cedan incluso cuando la voluntad rehúse consentir u oponga resistencia. La mera reacción espontánea de la sensualidad, el mero reflejo de la concupiscencia no son pecado. Sólo lo será si interviene la voluntad.

La voluntad conduce al pecado cuando se deja guiar por una falsa concepción del amor. En esto consiste la tentación, que abre camino al *amor culpable*. La tentación no es sólo un *error de pensamiento*, pues un error involuntario no es pecado. En efecto, si estoy convencido de que *x* es un bien y realizo *x*, obro bien, aunque en realidad *x* sea un mal. La tentación, en cambio, implica la conciencia de que *x* es un mal; conciencia enseguida falsificada por la sugestión de que, a pesar de todo, *x* es un bien.

En el *amor culpable*, la tentación consiste en reducir el amor a los estados emotivos subjetivos. En efecto, muchas veces el *amor culpable* está lleno de sentimientos que reemplazan todo lo demás. Su culpabilidad radica en que la voluntad coloca dichos sentimientos por encima de la persona. Así, los sentimientos suprimen las leyes y principios que han de gobernar la unión de las personas.

Se ha visto cómo el subjetivismo de los valores impone la sugestión de que lo bueno es lo agradable. La tentación de placer y la voluptuosidad reemplazan entonces la visión de una verdadera felicidad. Así sucede cuando la voluntad sólo está orientada al placer. Aun en este caso, la tentación no es sólo un error de pensamiento —*"yo creía que se trataba de felicidad y no fue más que un placer pasajero"*—, sino de una actitud de la voluntad. En efecto, ésta *quiere* el deleite que desean los sentidos.

Por supuesto, la voluntad puede ceder momentáneamente a la concupiscencia. En ese caso se comete lo que se llama *pecado de debilidad*. En cambio, la sugestión: *"Es bueno lo que es agradable"* conduce a una gran alteración de la voluntad cuando se pone como único principio de acción. Así, la voluntad se hace incapaz de amar. La voluntad pierde todo contacto con el valor de la persona, se nutre de la negación del amor y no opone resistencia alguna a la concupiscencia del cuerpo. Al no encontrar resistencia en la voluntad, la concupiscencia se despliega libremente. El placer hace retroceder al amor, puesto que el mal moral —pecado—

consiste en considerar a la persona como un objeto de placer.

Frente a esto, es importante que las personas se concentren en el aspecto objetivo del amor, es decir, en definir con exactitud lo que existe entre ellas. Una orientación subjetiva de la voluntad, al centrarse exageradamente en el sujeto, hace imposible la realización de un amor verdadero. Más aún, hace creer sin razón que el estado subjetivo de saturación afectiva es ya un amor admisible, que este estado es todo en el amor.

Así, el peligro del *amor culpable* reside en una ficción. En efecto, en el momento en que es experimentado y antes de toda reflexión, no es vivido como *culpable*, sino, sobre todo, como *amor*. Si bien esta circunstancia disminuye la gravedad del pecado, aumenta indirectamente el peligro, pues impide que se llegue al verdadero amor.

El *amor culpable* es una forma de relación en la que el sentimiento y, sobre todo, el placer han, han crecido hasta el punto de tomar proporciones de un bien autónomo. Frente a esto, la voluntad debe proteger a la persona contra dicho "amor" rescatando su verdadero valor. Dado que el amor une a dos personas, protegiendo a una se protege a ambas. Añadamos que el buen amor de uno puede transformar el *amor malo* de otro, así como el amor malo de uno puede envilecer el bueno.

1.5. El verdadero sentido de la castidad

Siempre que el ser humano rechaza la verdad integral y objetiva del amor de las personas reemplazándola por una ficción subjetiva, se niega a reconocer el valor de la castidad para el amor. No puede comprenderse íntegramente la virtud de la castidad más que a condición de ver en el amor una función de la actitud recíproca de personas que tienden a unirse.

Está claro que el amor no se halla psicológicamente madura más que cuando adquiere un valor moral, convirtiéndose en una virtud. Sólo el amor hecho virtud puede responder a las exigencias objetivas de la norma personalista. Recordémosla nuevamente: *"La persona es un bien respecto del cual sólo el amor constituye la actitud apropiada y válida"*. Ésta bajo ningún aspecto admite que la persona sea considerada un objeto de placer.

En el sistema de SANTO TOMÁS, la castidad está referida y subordinada a la virtud de la templanza. La virtud de la templanza debe subordinar al entendimiento los movimientos sensuales que tienden a los bienes sensibles. Dicho en otras palabras, se ocupa de subordinar al entendimiento el uso de todo aquello que sea placentero (Ej. la comida). Así, la virtud de la templanza ayuda al hombre a vivir según la razón y, por consiguiente, a alcanzar la perfección que corresponde a su naturaleza racional.

La castidad, en cuanto subordinada a la templanza, se ocuparía de supeditar al

entendimiento los movimientos que tienden hacia los valores sexuales de otra persona. Concebida así, es una aptitud para dominar los movimientos de concupiscencia ligados a las reacciones de la sensualidad —y la afectividad— ante el sexo.

La virtud es una aptitud *permanente*. Si fuera pasajera, no sería virtud. Así, la virtud es la aptitud para mantener siempre en equilibrio el apetito de concupiscencia gracias a una actitud habitual respecto del verdadero bien definido por la razón.

Sin embargo, para comprender cabalmente la castidad no basta analizarla a la luz de la templanza. La castidad sólo puede comprenderse cabalmente en relación con la virtud del amor. Esto ya que la castidad tiene como misión liberar el amor de la actitud de gozo egoísta.

La virtud de castidad, cuyo papel consiste en liberara el amor, no sólo ha de controlar la sensualidad y la concupiscencia del cuerpo, sino también la de los centros internos del ser humano. En efecto, es en éstos donde nace y se desarrolla la actitud de gozo. Para llegar a la castidad es indispensable vencer en la voluntad todas las formas de subjetivismo y todos los egoísmos que ellas encubren. Cuanto más camuflada está en la voluntad una actitud de gozo, más peligrosa es. Esto ya que se empieza a llamar *amor* algo que en realidad no puede serlo.

Ser casto, puro, significa tener una actitud transparente respecto de la persona de sexo diferente. La castidad es la transparencia de la interioridad, sin la cual el amor no lo es realmente. Y no lo será hasta que el deseo de

gozar esté subordinado a la disposición para amar en todas las circunstancias.

No es necesario que esta transparencia de la actitud respecto de la persona del sexo opuesto consista en rechazar hacia lo subconsciente los valores del cuerpo o del sexo en general. Tampoco consiste en engañarse creyendo que estos valores no existen o que son inoperantes. A menudo, se entiende la castidad como un freno ciego de la sensibilidad y los impulsos carnales, confinándolos en el subconsciente, donde aguardan la ocasión de estallar. Esa es una falsa concepción de la virtud de la castidad. Si se practica de esa manera, esa "castidad" genera el peligro de semejantes explosiones.

La esencia de la castidad consiste en no dejarse distanciar del valor de la persona, y en realzar al nivel de ésta toda reacción ante los valores del cuerpo y del sexo. Se trata de realizar una integración duradera y permanente: los valores del cuerpo y del sexo han de ser inseparables del valor de la persona. La castidad verdadera no puede conducir al menosprecio del cuerpo ni al desprecio del matrimonio y la vida sexual.

No se puede reconocer ni experimentar plenamente el valor del cuerpo y del sexo más que a condición de haber realizado estos valores al nivel del la persona. Y esto es lo esencial y característico de la castidad, de modo que sólo un hombre y mujer castos serán capaces de experimentar un verdadero amor. Ello pues la castidad suprime en sus relaciones y en su vida conyugal la actitud de gozo utilitarista. Se

corresponde así con la norma personalista, la cual implica un mandato positivo —*"amarás a tu pareja"*— y uno negativo —*"no buscarás sólo el placer"*—.

Toda persona marcada con la concupiscencia del cuerpo tiende a encontrar el "sabor" del amor sobre todo en la satisfacción de la concupiscencia. Por ello, la castidad es una virtud difícil y cuya adquisición requiere tiempo.

La castidad no conduce en modo alguno al desprecio del cuerpo, pero sí que implica cierta humildad. El cuerpo humano debe ser humilde ante la grandeza de la persona, porque ésta es la que da la medida de la grandeza del ser humano. Y el cuerpo humano ha de ser humilde ante la grandeza del amor subordinándose a ella. La castidad hace posible esta sumisión.

El cuerpo humano debe también ser humilde en presencia de la felicidad humana. ¡Cuántas veces pretende ser el único poseedor de la llave de su misterio! Si así fuere, la felicidad se identificaría con la voluptuosidad, con la suma de gozos que el cuerpo y el sexo proporcionan a la relación entre el hombre y la mujer.

El cuerpo, si no es humilde y subordinado a la verdad integral acerca de la felicidad humana, puede oscurecer su visión suprema: la unión de la persona con el Dios-persona. Así es como debe entenderse la frase del Sermón de la Montaña: *"Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios"*.

Pasaremos ahora al examen de los dos elementos de la virtud de la castidad: el pudor y la continencia.

2. Metafísica del pudor

2.1. El fenómeno del pudor sexual y su interpretación

Al igual que cuando en su momento hablamos del amor, el presente punto se denomina *metafísica del pudor* porque en él trataremos de conocer *qué es* el pudor.

El pudor es un tema muy vasto y, como tal, merece un análisis detallado. A modo de primera aproximación —aunque insuficiente—, podríamos decir que el pudor es una suerte de resistencia a exteriorizar lo que debería permanecer oculto.

Ahora bien, el pudor difiere del temor. El temor es siempre la reacción ante un mal, ya sea posible o inminente. El pudor, en cambio, surge para proteger la interioridad de la persona, y ésta es un bien. Surge, concretamente, frente a la necesidad de ocultar o disimular en esta interioridad ciertos valores o ciertos hechos. Así, está ligado a la persona y al desarrollo de su personalidad.

Lo que aquí nos interesa es el pudor sexual. Sus manifestaciones se refieren al cuerpo. En cierta medida, se trata sencillamente del pudor del cuerpo respecto de las partes y los órganos que determinan el sexo. Los seres humanos tienen una tendencia casi general a disimularlos a los ojos de los demás y, sobre todo, ante las personas del otro sexo.

El vestido puede servir para ocultar o para poner en evidencia las partes del cuerpo que

determinan la diferencia de sexos. Sin embargo, según veremos, el pudor no se identifica de manera simplista con el empleo de vestidos; ni el impudor con la desnudez parcial o integral. Es más, la desnudez puede estar asociada a determinadas costumbres o a la necesidad de adaptación a ciertas condiciones atmosféricas. En todo caso, se puede constar que la tendencia a disimular el cuerpo y sus partes sexuales va asociada al pudor, pero no constituye su esencia.

Lo que sí es esencial al pudor es la tendencia a ocultar los valores sexuales mismos, sobre todo en la medida que en la conciencia de una persona constituyen un *objeto de placer*. Por esto, no observamos este fenómeno en los niños, para quienes el campo de los valores sexuales no existe. Sólo a medida que adquieren conciencia de esos valores empiezan a experimentar pudor sexual. Sin embargo, en esos casos el pudor no es para ellos algo que se les imponga desde afuera, sino más bien una necesidad interior de su personalidad naciente.

El desarrollo de la aptitud para tener pudor sigue en las jóvenes y en las mujeres un camino diferente del que toma en los jóvenes y en los hombres. En efecto, la tendencia a la sensualidad es más fuerte y acentuada en los hombres. En cambio, en las mujeres, la afectividad supera la sensualidad y, de alguna manera, la esconde. De ahí que las mujeres son menos conscientes que los hombres de la sensualidad y de su orientación natural. Así, al no encontrar en ellas mismas una sensualidad tan fuerte como la del hombre, sienten menos la necesidad de esconder su

cuerpo, objeto posible de placer. De ahí que, para la formación del pudor en la mujer es necesario un conocimiento de la psique masculina.

Para el hombre, en cambio, los valores sexuales están ligados más estrechamente al cuerpo y al sexo en cuanto objetos posibles de placer. De ese modo, el hombre tiende más a esconder su cuerpo, a sentir "vergüenza" —pudor sexual— de él. Asimismo, el hombre tiene vergüenza de su propio cuerpo porque se avergüenza del modo cómo reacciona ante el cuerpo de la mujer. Tiende más a esconder sus reacciones.

Se debe precisar que el pudor no es sólo una respuesta a una reacción sensual y sexual ante el cuerpo de la persona del sexo opuesto. Es principalmente una necesidad interior de impedir que una persona reaccione ante el cuerpo de otra de modo incompatible con el valor del ser humano en cuanto persona.

Hasta el momento hemos venido haciendo una aproximación casi descriptiva del fenómeno del pudor. A fin de conocerlo con mayor profundidad, es preciso realizar una aproximación, más profunda —*metafísica*—, que proponemos a continuación.

Aun cuando los valores sexuales sean el objeto directo del pudor, su objeto indirecto es la persona y la actitud adoptada hacia ella por parte de la otra persona. Así, al aparecer el peligro de una actitud utilitaria de la persona en atención a sus valores sexuales, el pudor se manifiesta como una tendencia a disimularlos.

No se trata solamente de evitar la reacción

de la persona del sexo opuesto ni tampoco su propia reacción análoga. Esto ya que, unido a la reacción de esconder los valores sexuales del cuerpo, está el deseo de provocar el amor en la persona. Pero el valor de la persona —en el que se funda el amor— no puede surgir a menos que se reduzca el protagonismo de los valores sexuales.

Así, el pudor sexual no es una huida frente al amor, sino un medio para llegar a él. La necesidad espontánea de encubrir los valores sexuales es una manera natural de permitir que se descubran los valores de la persona misma. Así, el pudor sexual es un movimiento de defensa instintivo que protege el valor de la persona. Pero no se trata solamente de protegerlo, sino también de revelar este valor; y revelarlo precisamente en relación con los valores sexuales que están fundados en el valor de la persona. Ello ya que los valores sexuales son parte del valor de la persona, pero deben estar subordinados al valor integral de ésta.

En ocasiones, el temor al *contacto*, característico de personas que verdaderamente se aman, es una expresión indirecta de la afirmación del valor de la persona misma.

Existe también una vergüenza natural del amor físico y, no sin razón, se habla en este caso de *intimidad*. Así, en el momento del coito, el hombre y la mujer evitan la mirada de los demás. En efecto, el acto sexual puede estar estrechamente ligado al amor. En ese caso, ha encontrado su razón y su justificación objetiva, motivo por el cual aquellos que lo realizan no

sienten vergüenza o pudor. Pero estas dos personas son las únicas que tienen conciencia de esta razón y de esta justificación. Sólo para ellas su amor no es sólo un asunto de *cuerpos*, sino de *interioridad*. Para todo aquel que es extraño al acto, no hay sino manifestaciones externas: es sólo un asunto de *cuerpos*. Se comprende, pues, que el pudor —que tiende a encubrir los valores sexuales para proteger el valor de la persona— tienda igualmente a disimular el acto sexual. Esto a fin de proteger el valor del amor.

2.2. La ley de la absorción de la vergüenza por el amor

Objetivamente, el amor, en su aspecto físico, es inseparable de la vergüenza. Con todo, entre las personas que se aman se produce un fenómeno característico que llamaremos *absorción de la vergüenza* —o *pudor*— *por el amor*. La vergüenza es absorbida por el amor, de manera que el hombre y la mujer dejan de sentirla en sus relaciones sexuales.

El pudor posee un doble aspecto. Por un lado, tiende a esconder los valores sexuales a fin de que no oculten el valor de la persona misma. Por otro lado, supone el deseo de despertar el amor y experimentarlo. De este modo, en cierta manera, el pudor prepara el camino al amor.

Que el amor absorba la vergüenza sexual no significa que la destruya. La palabra *absorción* significa únicamente que el amor utiliza los elementos del pudor sexual y, especialmente, la conciencia de la justa proporción entre el valor de

la persona y los valores del sexo.

¿En qué consiste, pues, la absorción de la vergüenza por el amor y cómo se explica?

Se debe tener presente que el pudor constituye una suerte de defensa natural de la persona. Esta defensa la protege contra el peligro de ser confinada al rango de objeto de placer sexual. Lo esencial en el amor es la afirmación del valor de la persona. Basándose en esta afirmación, la voluntad del sujeto que ama tiende al bien verdadero de la persona amada, a su bien integral y absoluto, el cual se identifica con la felicidad. Esta orientación de la voluntad se opone a todo tipo de placer egoísta.

Amar y *considerar a la persona "amada" como un objeto de placer* se excluyen mutuamente. Por consiguiente, la vergüenza —forma de defensa contra una actitud utilitaria— desaparece en el amor. Ello ya que el amor excluye la consideración del otro como un objeto de placer.

Las relaciones sexuales dentro del matrimonio no son una manera de impudor que se "legitima" gracias al matrimonio. Por el contrario, las relaciones sexuales dentro del matrimonio —en el que prima el amor hacia la persona— son conformes a las exigencias interiores del pudor. Esto a menos que los mismos esposos las hagan impúdicas por su manera de realizarlas.

Sólo el amor verdadero, es decir, el que recae sobre el valor de la persona, es capaz de absorber la vergüenza o pudor sexual. Ello ya que el pudor es una manifestación de la tendencia a encubrir los valores sexuales para que éstos no

oculten el valor de la persona. Así, en el amor, la voluntad permanece orientada hacia el verdadero bien de la persona y no hacia el placer. La necesidad del pudor ha sido interiormente absorbida por el amor profundo de la persona.

A continuación, conviene subrayar el peligro ligado a la absorción de la vergüenza por el amor. Este peligro se da cuando aquello que absorbe la vergüenza no es un amor afirmado en el valor de la persona. Este peligro se concreta en la opinión de que el "sentimiento de amor" da al hombre y la mujer derecho a la unión física y a las relaciones sexuales.

El mero sentimiento, por más que sea intenso y recíproco, está lejos de equivaler al verdadero amor. Ello ya que el sentimiento se queda únicamente en el aspecto subjetivo del amor —el *qué siento*—. Así, deja de lado el aspecto más importante —el objetivo— que consiste en la afirmación recíproca y voluntaria del valor integral de la persona amada.

No basa que la vergüenza haya sido eliminada por cualquier "amor" porque esto es precisamente opuesto a lo esencial del pudor sexual bien comprendido. Muy por el contrario, en las relaciones eróticas siempre hay una forma de impudor. El impudor se aprovecha de estas uniones eróticas para hacerse legitimar. La facilidad con la que el sentimiento de vergüenza se borra ante el primer estado erótico emotivo-afectivo es la negación misma del pudor.

Ahora bien, la vergüenza o pudor sexual corre el peligro de disminuir tanto por razones interiores cuanto exteriores. En lo relativo a las

interiores, se tiene que hay personas que son menos pudorosas que otras por naturaleza. En lo relativo a las exteriores, encontramos diferencias de opinión, de estilo de vida y de comportamiento recíproco de las mujeres y hombres de diferentes medios y épocas. Ello hace que sea indispensable la educación del pudor sexual, estrechamente ligado a la educación del amor.

2.3. El problema del impudor

Por *impudor* se entiende la *negación* o *falta de pudor*. En la práctica, viene a ser lo mismo.

Para aproximarnos mejor al impudor, recordemos algunas consideraciones acerca del pudor. En efecto, el pudor es la tendencia particular del ser humano a esconder sus valores sexuales en la medida que serían capaces de encubrir el valor de su persona. Se trata de un movimiento de defensa de la persona que no quiere ser objeto de gozo en el acto ni en la intención. Por el contrario, esta persona quiere ser objeto de amor.

Ante la posibilidad de ser objeto de placer a causa de sus valores sexuales, la persona trata de disimularlos. Sin embargo, los disimula sólo en parte ya que, al querer ser objeto de amor, ha de dejarlos visibles en la medida en que el amor los necesita para nacer y existir. A esta forma de pudor se puede denominar *pudor del cuerpo*.

Existe otra forma de pudor que se puede denominar *pudor de los actos*. Éste es una tendencia a esconder las reacciones por las cuales se manifiesta la actitud de gozo respecto del

cuerpo y del sexo. Dicho en otras palabras, consiste en el sentimiento de vergüenza frente al hecho de comportarse tratando a otra persona como objeto de placer. Así, dicha vergüenza me impide actuar de un modo que haga de otra persona un medio para el goce.

Dicho esto, definiremos como *impudor del cuerpo* a la manera de ser o comportarse poniendo en primer plano los valores del sexo de un modo que oculte el valor esencial de la persona. Así, la persona hace de sí misma un objeto de gozo, es decir, una cosa que uno puede usar sin amarla. El *impudor de los actos* es la negativa a la tendencia natural de avergonzarse de las reacciones y actos que toman a otra persona únicamente como objeto de gozo.

Se debe aclarar que el pudor de los actos nada tiene que ver con la *pudibundez*. En efecto, ésta consiste en la disimulación de las verdaderas intenciones sexuales. Una persona pudibunda puede esforzarse por aparentar desinterés sexual, e incluso rechazar todo aquello que tiene relación con el sexo, sin importar si es válido o no. En muchos casos, la pudibundez está ligada al impudor de las intenciones.

Un tema que requiere una consideración especial es el pudor de los actos interiores.

Es muy difícil tratar de calificar como impúdico un acto interior, tal como la manera de pensar, o la manera de experimentar los valores del sexo y de reaccionar ante ellos. Ello ya que en este campo no hay correlación estricta entre los individuos, aún viviendo en la misma época y sociedad. Las opiniones de las mujeres difieren

especialmente de las de los hombres y viceversa. De hecho, una mujer puede no considerar impúdica una determinada manera de vestir, mientras que uno o muchos hombres pueden considerarla indecente. De igual modo, un hombre puede ser impúdico en su fuero interno respecto de una o muchas mujeres aun cuando ninguna de ellas lo haya provocado con su conducta.

Esto no quiere decir que en el fuero interno se deje la consideración de qué es pudor al arbitrio de cada uno. Por el contrario, la educación en materia sexual es necesaria, pero debe tener en cuenta lo que arriba ha sido señalado. Ello a condición de no caer en un puritanismo, pues una severidad exagerada puede conducir fácilmente a la pudibundez.

El vestido requiere también una consideración especial.

Al respecto, sólo es impúdico en el vestir aquello que, al subrayar el sexo, contribuye claramente a encubrir el valor esencial de la persona. A impedir la reacción hacia la persona en cuanto objeto posible de amor, provoca inevitablemente una reacción hacia esa persona en cuanto objeto posible de gozo a causa de su sexo. El principio es sencillo y evidente, pero su aplicación concreta depende de los individuos, de los medios y de las sociedades. El vestido es siempre un problema social y, por lo tanto, una función de las costumbres (sanas o malsanas).

Conviene llamar la atención sobre el papel funcional del vestido cuando hace mucho calor, cuando tomamos un baño, visitamos un médico o

durante un trabajo físico. Para calificar desde el punto de vista ético una manera de vestirse, hay que tomar en consideración la función que cumple un vestido determinado. No cabe tener por impúdica la desnudez parcial del cuerpo si esta cumple una función objetiva. Por el contario, el empleo de una vestimenta que descubre el cuerpo sin razón objetiva sí es impúdico, y así debe estimárselo. No es contrario al pudor nadar en bañador, pero sí lo es llevarlo puesto por la calle yendo de paseo.

Siguiendo con lo expuesto, se debe precisar que el impudor del cuerpo no puede simplemente identificarse con la desnudez parcial o integral. Ello pues existen situaciones en las que la desnudez no es impúdica. El impudor del cuerpo no interviene más que en el momento en que la desnudez encubre el valor de la persona. Así, en el matrimonio, donde existen las condiciones objetivas necesarias para el respeto el valor integral de la persona, la desnudez —aun dentro del acto carnal— no menoscaba la dignidad de la persona.

Se debe precisar que el cuerpo humano, en sí mismo, no es impúdico. Esto aun cuando sea necesario un esfuerzo interior para evitar adoptar una actitud impúdica frente a un cuerpo desnudo. Tampoco son impúdicas la sensualidad o la reacción de ésta. El impudor nace de la voluntad que hace suya la reacción de la sensualidad reduciendo a la otra persona a un objeto de placer.

Finalmente, es necesario dedicar algunas líneas a la pornografía y el arte.

Si bien todo artista —pintor, escritor, etc.— presenta en su obra sus propios pensamientos sentimientos o actitudes, no debe perder de vista el hecho de que el arte sirve también para otro fin. Éste consiste en la captación y comunicación de un aspecto de lo real, siendo su particularidad esencial la belleza.

El cuerpo humano es una parte auténtica de la realidad del ser humano. De igual modo, los elementos sensuales y sexuales son una parte auténtica del amor humano. Sin embargo, no es justo que una parte —Ej. los elementos sensuales— oculte el conjunto, y esto es precisamente lo que a menudo ocurre en el arte.

Así, la pornografía en el arte consiste en una tendencia a poner en la representación del cuerpo humano y el amor el acento en el sexo. Esto a fin de provocar en el lector o el espectador la convicción de que los valores sexuales son el único objeto del amor por ser los únicos valores de la persona. Esta tendencia es nociva porque destruye la imagen integral del amor.

La obra de arte debe expresar la verdad sobre el ser humano, es decir, toda su realidad, independientemente del hecho de que se avoque a tratar temas relacionados con el sexo. Cuando, en vez de ello, contiene una tendencia a deformar la sexualidad, entonces deforma la imagen de la realidad.

3. Problemas de la continencia

3.1. El autodominio y la objetivación

Según se vio en el presente capítulo, la castidad es una virtud que pertenece al terreno de la templanza. Como tal, la castidad se ocupa de moderar los movimientos de la concupiscencia del cuerpo. Y en esto, el autodominio juega un papel esencial. En efecto, una persona casta es aquella que se domina, que no se deja llevar por sus inclinaciones involuntarias.

Siendo el ser humano un ser racional, es natural que todas sus acciones estén regidas por la razón. De ahí que la concupiscencia debe ser dominada en el caso de que ésta vaya contra aquélla. Así, quien no es capaz de dominarse a sí mismo, corre el riesgo de que algo inferior y que debería estar subordinado a la razón —la concupiscencia—, lo domine. Y esto pone en peligro su perfección natural.

Ahora bien, el domino de la concupiscencia no sólo tiene por objeto la perfección de la persona que lo practica. En efecto, también es un requisito fundamental para la realización del amor en el mundo de las personas.

En el autodominio, que es propio de la castidad, la moderación juega un papel esencial. Llamamos *moderación* a la aptitud de encontrar en la sensibilidad y la afectividad la medida que ayude a realizar el amor evitando el peligro de gozo. Hablamos de estos dos aspectos —sensibilidad y afectividad— debido a que el gozo no sólo está acompañado de reacciones de la

sensualidad, sino también de la emotividad.

Ahora bien, la moderación no es mediocridad, sino más bien aptitud para conservar el equilibrio en medio de los movimientos de la concupiscencia del cuerpo. Es preciso que, en el terreno sensual y afectivo, este equilibrio constituya un criterio interior inmutable. Sin embargo, este criterio propio de la moderación no puede definirse de modo riguroso. Esto ya que varía según las disposiciones naturales de cada persona: cada quien debe hallar su propio equilibrio. Pero en todos los casos, la moderación es fundamental para adquirir la virtud de la castidad.

Las formas de autodominio en el terreno sexual son muchas y es difícil hablar de todas ellas. Sin embargo, sí se puede señalar que, en materia sexual, el autodominio surge como una necesidad. En efecto, por ser racional, el hombre tiene la necesidad de defenderse de la "invasión" de la sensualidad y la concupiscencia del cuerpo, las cuales atentan contra su libertad. Afectan su libertad debido a que muchas veces tensionan a la persona de tal manera que menoscaban su capacidad de reflexionar y elegir.

La castidad no es un menosprecio del cuerpo y del sexo. Tampoco es un temor malsano o instintivo de que estos puedan despertar. Mucho menos consiste en frenar los movimientos de la concupiscencia encerrando su contenido en el subconsciente. En todos estos casos no se manifiesta una fortaleza interior —propia de la castidad— sino una debilidad.

La castidad toma su fuerza a partir del

reconocimiento del valor integral de la otra persona por encima de los valores del sexo y el placer, que dependen de dicho valor. Debido a que parte de un reconocimiento, la castidad no puede ser ciega. Ello ya que debe re-*conocer* el valor de la persona. La continencia ciega no basta para que uno sea casto.

La condición primera del autodominio en el terreno sexual es el reconocimiento de la superioridad de la persona sobre el sexo (entendemos por *sexo* el conjunto de características que determinan a una persona como hombre o mujer). Se trata más bien de un reconocimiento práctico, es decir, que influye en la acción. Éste opera cuando la sensualidad —y también, indirectamente, la afectividad— reaccionan, sobre todo, ante los valores sexuales. Para que surja la castidad, la continencia debe estar acompañada de la toma de conciencia del valor de la persona a favor de la cual se pronuncia la razón. Así, el casto dirá: *"Me abstengo de tratarte como un objeto de placer* —continencia— *porque te prefiero a ti entera, como persona"*.

En esto consiste el proceso de objetivación. En efecto, se llama *objetivación* debido a que implica el reconocimiento de un valor *objetivo*, es decir, un valor que no depende de lo que los demás consideren acerca de él. Se trata, pues, del valor de la persona, cuya dignidad no está subordinada a consideraciones subjetivas.

Dijimos que la castidad requiere un reconocimiento de orden práctico. En efecto, quien se contentase con aprehender objetivamente

y de manera correcta el valor de la persona no es todavía casto. La mera aprehensión sería una teoría sin práctica. Es necesario actuar conforme a ella.

Así, gracias a la objetivación, la continencia deja entonces de ser ciega. De este modo supera la etapa del dominio y del "atrincherarse" para permitir a la conciencia y a la voluntad abrirse al valor total de la persona. Por ello, la objetivación de los valores está ligada a la sublimación. No reprime: canaliza, ordena, eleva.

El ser humano está constituido de manera tal que, si sus movimientos de concupiscencia son cohibidos solo por un esfuerzo de la voluntad, sólo desaparecen en apariencia. Para que realmente desaparezcan, es preciso que el sujeto sepa por qué los cohíbe. Ello sólo puede darse cuando la voluntad se encuentra en presencia de un valor que justifica plenamente la necesidad de contener la sensualidad y la concupiscencia del cuerpo. Así, la persona debe saber que está dejando de lado la consideración exclusiva de los valores de sexo de la otra persona para considerar el valor integral de la misma. En todo caso, considerará los valores del sexo como parte del valor integral de la persona, primando siempre éste.

Sólo a medida que el valor integral de la persona se apodera de la conciencia y la voluntad, ésta se calma, y se libera así del sentimiento de frustración. Es notable, sin embargo, que la práctica de la castidad viene acompañada —sobre todo en sus primeras fases— de un sentimiento de frustración. Ello pues, de algún modo, se está

renunciando a un valor. Se trata de un fenómeno natural que demuestra hasta qué punto el reflejo de la concupiscencia está sólidamente anclado en la voluntad y la consciencia del ser humano. Sin embargo, a medida que el verdadero amor de la persona se desarrolla, el sentimiento de frustración se hace cada vez más débil.

Se debe precisar que la castidad no puede afincarse al nivel del sentimiento. La persona casta no dice: *"Renuncio a tratarte como un objeto porque siento que te quiero"*. Se requiere, en cambio, una decisión que involucre inteligencia y voluntad. En efecto, según dijimos antes, una persona casta dice: *"Me abstengo de tratarte como un objeto de placer porque te prefiero* —o *te elijo— a ti entera, como persona"*. No obstante, en la castidad la afectividad puede desempeñar un papel auxiliar importante.

En efecto, es necesario no sólo conocer *fríamente* el valor de una persona, sino también *sentirlo*. Hemos dicho que algo propio de la afectividad es la idealización. Para ayudar a la castidad, es necesario que este proceso espontáneo de idealización emocional se desarrolle no ya alrededor de los valores feminidad-virilidad. Se debe realizar, en cambio, en torno al valor de la persona, partiendo de una reflexión capaz de captar especialmente lo espiritual. De este modo, la virtud de la castidad encuentra también un apoyo en la afectividad.

Finalmente, ARISTÓTELES y SANTO TOMÁS coinciden en que, para el dominio en el ámbito sensual y afectivo de la vida interior hay que aplicar una táctica apropiada. El empleo del

imperativo aquí es poco eficaz, e incluso puede provocar efectos contrarios a los pretendidos. Esto ya que los movimientos de la sensualidad y la afectividad no reciben órdenes de la razón: nadie decide hacia quién se siente atraído, o cómo reaccionar ante ciertos valores sexuales. Por ello, en el gobierno de la propia sensualidad y afectividad, se debe aplicar una cierta *diplomacia*.

Un ejemplo de esto último es que uno no puede detener el exacerbamiento de la sensualidad con una orden directa. Puede, en cambio, reducir su intensidad desviando sus pensamientos hacia realidades *neutrales* o incluso poco atractivas desde el punto de vista de la sensualidad.

3.2. Ternura y sensualidad

La ternura tiene su origen en la afectividad. Experimentamos ternura para con alguien cuando de algún modo tomamos conciencia de los lazos que lo unen con nosotros. La conciencia de esos lazos hace que pensemos con ternura no sólo en los seres humanos, sino también, a veces, en los animales que comparten nuestra suerte.

Ahora bien, lo propio de la ternura es que nos sintamos unidos a alguien debido a que somos capaces de ponernos en su lugar y experimentar en nuestro propio *yo* su estado interior. Así, si bien puede haber lazos que unan al hombre a la naturaleza, su unión con otras personas es mucho más estrecha, y en ella se basa la ternura.

La ternura difiere de la simpatía. Lo propio

de la simpatía es tener una cierta sensibilidad para con los estados del alma del otro. Lo propio de la ternura, en cambio, es una tendencia a hacer propios los estados del alma del otro.

La ternura nace de la necesidad de comunicar a la otra persona nuestra proximidad interior, es decir, que estamos interiormente cercanos a ella, que sentimos lo que ella. Por ello, la ternura es una actitud afectiva interior y no se limita a las manifestaciones externas, si bien muchas veces se manifiesta a través de éstas. Así, uno puede tomar a otro del brazo para mostrarle su cariño o para ayudarlo a cruzar la calle. De modo similar, uno no besa igual a su novia que a su abuela. Lo que prima es la actitud interior.

A continuación, conviene distinguir entre ternura y sensualidad, pues las fuentes y fines de ambas son absolutamente diferentes.

Como se ha visto ya, la sensualidad está por naturaleza orientada hacia el cuerpo en cuanto objeto posible de placer sexual. Además, tiende a saciar esa necesidad de gozo por los medios naturales, lo cual recibe el nombre de *satisfacción de necesidades sexuales*. La ternura, en cambio proviene de la afectividad. A diferencia de la sensualidad, la afectividad no está orientada hacia el cuerpo, sino hacia la feminidad o masculinidad de la persona. Lo propio de la afectividad no es gozar, sino sentirse cerca de la persona del sexo opuesto.

A diferencia de la sensualidad, la ternura puede ser completamente desinteresada, sobre todo cuando dirige su atención hacia la persona y su situación interior. En cambio, si las diversas

manifestaciones de ternura sirven para satisfacer nuestras propias necesidades de afectividad, este desinterés desaparece. Aún así, esta satisfacción interesada puede no carecer de valor en la medida que permite sentir la proximidad del otro, especialmente cuando dos partes experimentan mutua necesidad. Un cierto utilitarismo entra así en el amor humano sin destruirlo.

Es necesario educar la ternura, cuya instrucción es parte de la educación del amor del hombre y la mujer. Esta educación es necesaria ya que la ternura forma parte de la problemática de la continencia. En efecto, hay que vigilar que las diversas manifestaciones de ternura no se transformen en medios de satisfacer la sensualidad y las necesidades sexuales.

Existe además otro peligro en la ternura. Éste consiste en que la ternura excite el propio egoísmo en la medida que se ordene a satisfacer predominantemente la propia afectividad. Ello sin tener en cuenta la necesidad objetiva y el bien del otro. De ahí que el verdadero amor humano ha de reunir dos elementos: *ternura* y cierta *firmeza*.

La ternura ganará en calidad si va acompañada de cierta firmeza e intransigencia. Una sensiblería y ternura demasiado fáciles no inspiran confianza. Por el contrario, despiertan la sospecha de que la persona busca en las manifestaciones de ternura un medio para satisfacer su propia afectividad, incluso su sensualidad y su deseo de gozo. Por ello, sólo se consideran buenas las formas de ternura que corresponden plenamente al amor de la persona. De ahí que la ternura sólo tiene razón de ser en el

amor o con miras a él. Fuera de él, no tenemos el derecho de manifestarla ni de aceptarla, y sus manifestaciones externas quedan en el vacío. Debemos exigir que las diversas formas de ternura respondan realmente al verdadero amor de las personas.

Se debe tener en cuenta que el amor del hombre y la mujer se desarrolla en gran medida mediante la sensualidad y la afectividad, las cuales exigen satisfacerse. Por ello, ciertas formas de ternura pueden apartarse del amor de la persona y acercarse al egoísmo de los sentidos o de los sentimientos. Ello más aún cuando las manifestaciones exteriores de cariño pueden crear apariencias de amor. Así, el seductor busca el modo de ser cariñoso; de igual modo, la coqueta trata de excitar los sentidos.

Ahora bien, a tenor de lo expuesto, debe tener en cuenta que, en todo amor entre hombre y mujer —incluso en el verdadero y honesto—, el aspecto subjetivo lleva la delantera al objetivo. En efecto, los diversos elementos de la estructura psicológica del amor germinan antes que su esencia ética, la cual madura lentamente y por etapas. La edad y el temperamento constituyen un factor importante con relación a este punto. En efecto, en los jóvenes y en las personas dotadas de un temperamento vivaz y explosivo, el sentimiento del amor suele manifestarse con más fuerza. En ellos, la formación del amor como virtud necesita de un esfuerzo interior mucho mayor.

Se debe tener cuidado con creer tener "derecho a la ternura" (a sentirla y a manifestarla)

demasiado pronto. En efecto, hay quienes suelen ensanchar este derecho demasiado pronto, sin que esté presente aún el aspecto objetivo del amor —reconocimiento recíproco del valor integral de la persona—. A menudo, semejantes muestras de ternura prematura en las relaciones entre el hombre y la mujer destruye el amor o, por lo menos, impide que se constituya en amor verdadero y objetivo. Ello no resta valor al hecho de que la ternura sea un elemento importante del amor, el cual se afirma también sobre los sentimientos.

La ternura permite acercar al hombre y la mujer creando una atmósfera interior de armonía y comprensión mutuas. Partiendo de esa base, la ternura es natural, verdadera, auténtica. Hace falta mucha ternura en el matrimonio, donde no sólo un cuerpo tiene necesidad de otro cuerpo, sino una persona de otra persona. La ternura es así el arte de *sentir* a la persona, al ser humano en su totalidad, en cada uno de los movimientos de su alma —por escondidos que sean—, pensando siempre en su verdadero bien.

La mujer tiene un derecho particular a la ternura en el matrimonio. En efecto, en éste, ella se entrega al hombre y vive momentos y períodos difíciles e importantes, como son el embarazo, el parto, y lo que con ellos se relaciona. Su vida afectiva es más rica que la del hombre y, por consiguiente, su necesidad de ternura y cariño es mayor. El hombre también necesita ternura, pero bajo otra forma y en distinta medida. Eso sí, en ambos, la ternura crea la convicción de que no están solos y de que su vida es compartida por el

otro.

Finalmente, se debe precisar que no ha sido equivocado incluir el análisis de la ternura dentro del examen de la continencia. Ello ya que no puede haber verdadera ternura sin una verdadera continencia. En efecto, sin la continencia, las energías naturales de la sensualidad y la afectividad se convierten en mera *materia* para el egoísmo de los sentidos y de los sentimientos. Es notable cómo los mismos materiales pueden servir para edificar el verdadero amor y el amor aparente.

La continencia libera a la persona de una actitud egoísta y por ello ayuda a conformar el amor. El amor del hombre y la mujer no puede constituirse más que por medio de algún sacrificio de sí mismo y de renuncias. Su formulación se encuentra en la cita evangélica: *"El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo (...)"* (Mt. 16, 24). El Evangelio nos enseña la continencia en cuanto manifestación del amor.

CAPITULO IV

JUSTICIA PARA CON EL CREADOR

1. El matrimonio

1.1. La monogamia y la indisolubilidad

Monogamia e *indisolubilidad* están tan estrechamente ligadas que no se entiende una sin la otra. Tampoco es posible pensar en un matrimonio que no tenga esas características. La norma personalista —*"La persona es un bien respecto del cual sólo el amor constituye la actitud apropiada y válida* — está en el fundamento y origen de ambas.

En efecto, una persona nunca puede ser para otra objeto de gozo sino más bien co-sujeto de amor. De ahí que la unión del hombre y la mujer necesita un encuadramiento adecuado en el cual las relaciones sexuales estén plenamente realizadas, pero de manera tal que al mismo tiempo garanticen una unión duradera de las personas. Esta unión se llama *matrimonio*.

El matrimonio disoluble no es más que una institución que permite la realización del gozo sexual del hombre y de la mujer. No se condice con una unión verdadera de las personas basada en la afirmación recíproca de su valor.

El matrimonio no es sólo una unión espiritual de las personas, sino también material y terrestre. De ahí que el matrimonio está estrechamente ligado a la existencia material y terrestre del ser humano. Así es como se explica su disolución natural por la muerte de uno de los cónyuges. Pero, aunque tras la muerte de uno de ellos las nuevas nupcias están justificadas, el guardar la viudez es digno de los mayores

elogios. Ello ya que expresa mucho mejor la unión con la persona desaparecida. El valor de la persona no es algo efímero, y la unión espiritual puede y debería perdurar incluso cuando ha cesado la de los cuerpos.

En toda la enseñanza de Cristo, el problema de la monogamia y la indisolubilidad del matrimonio se resuelve de manera categórica y definitiva. Si bien en el antiguo testamento permanece vivo el recuerdo de la poligamia de los patriarcas, Cristo se opuso categóricamente a estas tradiciones. En efecto, recordó cuál era la primitiva idea del creador cuando instituyó el matrimonio: *"(...) pero al principio no fue así."* (Mt. 19, 8). En efecto, la idea del matrimonio monogámico, nacida en la mente y en la voluntad de Dios, había sido alterada también por el pueblo elegido.

Al respecto, es importante notar que las Sagradas Escrituras suministran numerosas pruebas de que la poligamia da al hombre la ocasión de considerar a la mujer como un objeto de gozo. Esto resulta en una degradación de la mujer y un rebajamiento del nivel moral del hombre. Basta recordar la historia del rey Salomón.

La supresión de la poligamia y el restablecimiento de la monogamia —que implica indisolubilidad— están estrechamente ligados al mandamiento del amor. En efecto, si un hombre abandona a una mujer —Ej. caso del matrimonio legal— para unirse con otra, demuestra que su esposa no representaba para él más que valores sexuales.

Ahora bien, hay que admitir que hay circunstancias de la vida común de los cónyuges en las que se hace verdaderamente imposible la vida en común (especialmente, por infidelidad). En estos casos sólo queda la separación, la cual no rompe el matrimonio en sí mismo, que es para toda la vida. Será un mal necesario. No obstante, este mal no conlleva una transgresión de la norma personalista, pues ninguna de las personas es usada como objeto por parte de la otra. Pero sí lo estaría siendo si la persona que ha pertenecido conyugalmente a otra pudiese abandonarla para unirse maritalmente a una tercera.

En lo referente a la duración del matrimonio, no es posible aceptar que el mismo esté sujeto al tiempo que la pareja desee permanecer unida. Ello contraría la norma personalista, basada en el concepto de la persona en cuanto ser. Desde este punto de vista, el hombre y la mujer que han tenido relaciones conyugales dentro de un matrimonio válidamente contraído están ligados objetivamente por un vínculo que sólo se disuelve ante la muerte.

El hecho de que con el tiempo uno de los cónyuges —o ambos— cesen de querer esa unión no anula el hecho estar objetivamente unidos como marido y mujer. Puede que los esposos ya no encuentren la base subjetiva de su unión —Ej. afectos—. Puede ocurrir incluso que la base subjetiva sea contraria a la unión desde el punto de vista psicológico o psicofisiológico. Semejante estado justifica la separación de cuerpos, pero no puede anular el hecho de que ambos permanezcan objetivamente unidos en cuanto esposos.

El amor en el que se fundamenta la monogamia y la indisolubilidad del matrimonio es el amor-virtud situado al nivel del valor integral de la persona. La dificultad que hallamos a la hora de explicar el principio de la monogamia y la indisolubilidad del matrimonio procede de que muchas veces el amor no se entiende así. Según hemos mencionado anteriormente, el principio de la monogamia y la indisolubilidad del matrimonio implica *integración*. Sin ésta, el amor se convierte en una aventura peligrosamente arriesgada.

El hombre y la mujer cuyo amor no ha madurado profundamente ni ha adquirido el carácter de una unión real de personas no deberían casarse. Esto ya que no están preparados para afrontar la prueba del matrimonio. Por otra parte, lo que importa no es que su amor esté plenamente maduro en el momento de casarse, sino que sea capaz de florecer y fructificar más allá del marco del matrimonio y gracias a él.

1.2. El valor de la institución

La consideración del matrimonio no puede reducirse a las meras relaciones sexuales de pareja. Es necesario ver en él una institución. La palabra *institución* significa algo instituido, establecido según el orden de la justicia.

En el presente punto, analizaremos el valor de la institución del matrimonio desde tres perspectivas: la de la sociedad, la de la propia pareja, y la del Creador.

Empezaremos analizando el valor de la

institución del matrimonio desde el punto de vista de la sociedad.

El hecho mismo de las relaciones sexuales del hombre y de la mujer tiene un carácter íntimo. Perteneciendo como pertenecen esas personas a la sociedad, deben, por muchas razones, justificar ante ella esas relaciones.

Justificar quiere decir *hacer justo*, y nada tiene que ver con la idea de *justificarse*, es decir, de buscar atenuantes que disculpen algo malo.

Si existe la necesidad de justificar ante la sociedad las relaciones sexuales del hombre y la mujer se debe a dos motivos. En primer lugar, debido a sus consecuencias naturales, es decir, a la procreación. En segundo lugar, en atención a las personas que en ella toman parte, en particular, a la mujer.

En primer lugar, en lo relativo a la procreación, se debe tener en cuenta que el niño es un nuevo miembro de la sociedad, que ha de ser adoptado por ella, e incluso registrado. El nacimiento del niño hace que el matrimonio se convierta en familia. Ésta es en sí misma una pequeña sociedad de la que depende la existencia de toda sociedad mayor. Se comprende, pues, que esta sociedad trate de vigilar su porvenir a través de la familia. La familia es, pues, la institución elemental que está en la base de la existencia humana.

La procreación es el fin principal del matrimonio. Ahora bien, no se pretende sostener que el matrimonio sólo deba considerarse como un medio para constituir una familia. El matrimonio no desaparece en la familia, sino que

conserva su carácter particular de institución, cuya estructura interna es diferente del de la familia. La estructura interna de la familia es la de una sociedad, en la que el padre y la madre poseen una potestad a la que están sometidos los hijos. La estructura interna del matrimonio, en cambio, es el de una unión y comunidad de dos personas.

El carácter particular del matrimonio no desaparece cuando la comunidad de la pareja se transforma en familia. En efecto, la razón interior y esencial del matrimonio no es únicamente el de transformarse en familia, sino, sobre todo, la de constituir una unión durable y basada en el amor de dos personas. Así, un matrimonio en el que —sin culpa de los esposos— no hay hijos, conserva el valor integral de la institución. No obstante, al transformarse en familia, favorece el amor preservando su existencia. Así es como debe entenderse la sentencia: *"La procreación es el fin principal del matrimonio."*

En segundo lugar, es decir, sobre la necesidad de justificar las relaciones sexuales ante la sociedad en atención a las personas que en ella toman parte, podemos decir lo que sigue.

Siendo el ser humano un ser social, importa que el amor que psicológicamente justifica y legaliza sus relaciones, adquiera además "derecho de ciudadanía" entre las personas. Una pareja que no acceda a este reconocimiento, tarde o temprano se verá en la obligación de reconocer que su unión carece de un elemento esencial. Sentirán íntimamente que su amor debería madurar antes de poder manifestarlo a la

sociedad.

El amor necesita de este reconocimiento para estar completo. La diferencia de significado atribuida a las palabras como *querida*, *concubina*, *amante*, etc., y a las de *esposa* o *novia* no es de ningún modo mero convencionalismo. Tomemos, por ejemplo, la palabra *querida*. Ésta, en sentido estricto, indica que la actitud respecto de la mujer consiste en utilizarla como un objeto de gozo sexual. En cambio, palabras como *esposa* o *novia* designan un co-sujeto de amor, que tiene su pleno valor de persona y, por eso mismo, un valor social.

Analicemos ahora el valor de la institución del matrimonio desde la perspectiva de la propia pareja.

Las relaciones sexuales del hombre y la mujer exigen la institución del matrimonio, ante todo, en cuanto justificación en la conciencia de los contrayentes. En este sentido, esta institución es indispensable no sólo en atención a las demás personas, sino también —y sobre todo— a las personas que liga. Incluso en el caso de que no hubiese otra gente en torno, el matrimonio les sería necesario, o quizá una forma de celebración, un rito que determine su creación por ambas partes interesadas.

El análisis del matrimonio nos lleva a comprender que las relaciones sexuales fuera del mismo ponen *ipso facto* a la persona en situación de objeto de gozo. ¿Cuál de las dos es ese objeto? Aunque no se excluye que pueda serlo el hombre, la mujer lo es siempre. Las relaciones sexuales extramatrimoniales siempre causan un perjuicio

objetivo a la mujer, incluso cuando ella las consiente y desea. El valor de la institución del matrimonio se ordena a brindar mayores garantías para evitar que alguna de las personas pueda ser usada como objeto de placer.

La institución del matrimonio determina la pertenencia recíproca de las personas. De ahí que el adulterio constituye un mal moral grave. Ahora bien, desde el punto de vista moral, el "amor libre" es mucho peor. Esto porque implica el rechazo a la institución del matrimonio, o la limitación de su papel a la coexistencia de hombre y mujer, disminuyendo dramáticamente su importancia.

Finalmente, analizaremos el valor de la institución del matrimonio desde la perspectiva del Creador.

Existe la necesidad de *justificar* las relaciones del hombre y la mujer ante Dios Creador. En efecto, el hombre y la mujer son *creaturas* de Dios, es decir, han sido creados por Él, dependen de él para existir. En esta dependencia se funda el derecho particular de propiedad que el Creador tiene sobre todas las creaturas. Gracias a la razón, el hombre no sólo se pertenece a sí mismo, sino también pertenece a Dios Creador. Pero sólo los creyentes pueden comprender esto.

El matrimonio es un sacramento. Según la doctrina de la Iglesia, el matrimonio es un sacramento desde el origen, es decir, desde la creación de la primera pareja humana. Más tarde, el *sacramento de la naturaleza* fue confirmado en el Evangelio mediante la revelación del

sacramento de la Gracia.

Siendo el hombre y la mujer propiedad de Dios, es necesario que la unión entre ambos esté justificada ante los ojos del Creador, que obtenga de Él su aprobación. Al no ser totalmente dueños de sí mismos, no basta que el hombre y la mujer se den mutuamente en el matrimonio. Es indispensable que Él los dé el uno al otro, que apruebe su don de sí recíproco a través de la institución que Él mismo estableció, que es el matrimonio. A ello se debe agregar que el sacramento del matrimonio está basado en la certeza de que la justificación del ser humano ante Dios se realiza esencialmente mediante la Gracia.

1.3. Procreación, paternidad y maternidad

El valor de la institución del matrimonio consiste en que ella justifica las relaciones sexuales entre el hombre y la mujer. Este hecho no es un acto aislado, sino una serie de actos. Por ello, el matrimonio humano es un estado o, dicho de otro modo, es una institución durable que crea el marco de la coexistencia del hombre y la mujer para toda la vida.

Ahora bien, cada acto de las relaciones conyugales constituye un problema ético aparte del problema interno del matrimonio. Un problema particular es el de la conformidad de las relaciones conyugales con la norma personalista, la cual señala que la única actitud válida hacia una persona es el amor. Ello porque tanto factores internos cuanto exteriores que acompañan el acto

de amor recíproco facilitan su reducción al mero gozo. La apertura a la procreación resulta de vital importancia para evitar que alguno de los cónyuges sea considerado un objeto de placer. De esto hablaremos principalmente en el presente punto.

En las relaciones conyugales entre el hombre y la mujer se entrecruzan dos órdenes. El primero de estos es el de la naturaleza, cuyo fin es la reproducción. El segundo es el de las personas, que se expresa en el amor y tiende a su más completa realización. Esos dos órdenes no pueden separarse, pues dependen uno del otro.

A continuación, analizaremos el orden de la naturaleza.

En el mundo natural, el fin de las relaciones sexuales es la procreación. En el caso de los animales, se consigue este fin instintivamente. En el caso de las personas, considerada objetivamente, la vida conyugal no es una simple unión de personas, sino una unión de personas en relación con la procreación. Sin embargo, a diferencia de los animales, en el mundo de las personas el instinto no es lo determinante en orden a la procreación. Hemos visto que una persona nunca puede ser tomada como un objeto —aun cuando el fin lo constituya la procreación—. De ahí que lo determinante en el mundo de las personas es el amor. Así se entiende que el orden de la naturaleza y el de las personas son inseparables en las relaciones conyugales.

Al casarse y decidir de manera consciente tener relaciones sexuales, el hombre y la mujer eligen, de modo innegable aunque general, la

procreación. Evidentemente, esto depende de la ausencia natural de infecundidad que siempre escapa al conocimiento de la pareja. Sin embargo, de modo general, al casarse, las personas se deciden a participar —si les es concedido— en la creación según el sentido propio de la palabra pro-*creación*. Así, en sus relaciones conyugales, el hombre y la mujer no se hallan relacionados únicamente con ellos solos. Por la fuerza de las cosas, su relación engloba a la nueva persona que, gracias a su unión, puede ser (pro)creada.

Conviene subrayar aquí la expresión *puede ser* porque indica el carácter potencial de la relación con esta nueva persona. Las relaciones conyugales de dos personas *pueden* dar vida a una nueva persona. Por lo tanto, cuando dos personas se casan, su consentimiento ha de ir acompañado de este estado de consciencia y voluntad: *yo puedo ser padre*, *yo puedo ser madre*. La posibilidad de ser padre o madre es parte del valor integral de la persona, de ahí que, una relación que anule esta posibilidad no considera dicho valor total. Y al no considerarla en todo su valor, se corre el riesgo de reducir a la persona a un simple objeto de gozo.

Si se excluye positivamente de las relaciones *radicalmente* y *totalmente* el hecho potencial de paternidad y maternidad, se transforma la relación recíproca de las personas. La unión en el amor pasa a ser un placer común o, mejor, un placer de dos co-partícipes. Nótese que esto se da cuando esta posibilidad es anulada *por completo*, *absolutamente* o *artificialmente*.

El hecho de anular la posibilidad de

procreación —finalidad *natural* del impulso sexual— no implica un triunfo sobre la naturaleza. No se vence a la naturaleza violando sus leyes. La naturaleza sólo se puede dominar mediante un conocimiento profundo de su finalidad y de las leyes que la gobiernan. El ser humano se sirve de la naturaleza mediante una utilización cada vez mejor de las posibilidades latentes en ésta.

Habiendo analizado el orden de la naturaleza, analizaremos a continuación el orden de las personas.

En el orden del amor, el ser humano no puede permanecer fiel a la persona más que en la medida que es fiel a la naturaleza. Esto ya que la naturaleza contribuye a constituir el valor integral de la persona. Al violar las leyes de la naturaleza, se "viola" también a la persona convirtiéndola en objeto de gozo en lugar de hacerla objeto de amor. La disposición a la procreación en las relaciones conyugales protege al amor. Ésta es la condición indispensable de una unión verdadera de las personas.

No es fácil responder al problema del amor y las relaciones sexuales, pues aquél muchas veces se subjetiva a causa de éstas, confundiendo así *amor* con los diversos estados eróticos. La persona deduce entonces que no hay amor sin erotismo. Su razonamiento no es enteramente falso, sino incompleto. En efecto, lo esencial del amor es la afirmación recíproca del valor de las personas. Los estados eróticos que se oponen objetivamente al valor de la persona no sirven para el amor. Únicamente pueden contribuir al

amor en la medida que no contradicen el valor de las personas.

Ahora bien, las relaciones sexuales en las que la disponibilidad para la procreación fuese enteramente excluida serían contrarias al valor de la persona. Esto ya que el valor de la persona se descubre a la luz del orden de la naturaleza, según el cual la persona es *naturalmente* apta para procrear. Y dicho valor está preservado —en el orden de las personas— por el amor, que exige que una persona no sea utilizada como mero objeto de gozo —*amar* se opone a *usar*—.

Es cierto que, en ocasiones, la apertura a la procreación encuentra una fuerte resistencia en la conciencia de los cónyuges. La mayor parte de las veces esta resistencia tiene su origen en el temor que éstos experimentan ante la paternidad y la maternidad. El hombre y la mujer tienen a veces miedo del hijo, que no sólo es motivo de alegría, sino también —no puede negarse— una carga. Cuando este temor es exagerado, paraliza al amor. Por lo pronto, contribuye a sofocar la reacción de vergüenza que pueden experimentar los cónyuges al excluir artificialmente la procreación.

Frente a esto, existe una solución normal y digna de las personas: la continencia periódica. Pero exige un dominio suficiente de los estados eróticos al tiempo que supone una profunda cultura de la persona y el amor.

Hemos dicho que la rectitud moral de las relaciones sexuales en el matrimonio requieren que la pareja admita conscientemente —aunque sólo sea de una manera general— la posibilidad

de la procreación. Sin este elemento, las relaciones pierden su valor de unión de personas en el amor, convirtiéndose en mutuo gozo sexual.

Ahora bien, no hay razón alguna para sostener que cada acto sexual ha de tender obligatoriamente a la fecundación, como también sería falso afirmar que ésta resulta de todo acto sexual. Una actitud que considere justas las relaciones sexuales sólo si se ordenan a la procreación sería utilitaria y contraria a la naturaleza. En efecto, siempre hay algo de fortuito en la relación entre el acto sexual y la procreación. Y ni qué decir sobre el hecho de que la mujer, por una disposición natural, sólo es fértil en determinados períodos.

Es sabido que el hombre o la mujer que tienen relaciones sexuales pueden excluir de manera absoluta o artificial la posibilidad de paternidad o maternidad. Cuando esto sucede, la intención de cada uno de ellos se desvía de la persona hacia el gozo. Desaparece *la persona co-creadora del amor*, y todo lo que queda es *la pareja del acto erótico*. Al excluir positivamente de sus relaciones la posibilidad de procreación, el hombre y la mujer hacen que éstas se deslicen inevitablemente hacia el mero gozo sexual. Éste se convierte en el contenido principal del acto sexual, cuando debiera serlo el amor.

En cambio, los medios naturales que respetan los períodos de la mujer no hacen más que ceñirse a las reglas de la naturaleza. En efecto, la fecundidad periódica de la mujer es algo que conforma su valor integral. En esa línea, el uso de medios naturales respeta el valor de la

mujer: *"Te tomo tal como eres: fértil cuando eres fértil; infértil cuando eres infértil"*. Los medios artificiales, en cambio, sesgan ese valor.

1.4. La continencia periódica. Método e interpretación

De las consideraciones anteriores resulta que las relaciones sexuales en el seno del matrimonio sólo tienen valor de amor cuando ninguno de los cónyuges renuncia artificialmente a la posibilidad de procrear. Su conciencia y voluntad deben aceptar la posibilidad de procreación: *"Yo podría ser padre"*, o *"yo podría ser madre"*. Cuando no está presente al menos la disposición general a la procreación, se debe recurrir a la continencia.

No cabe duda que la continencia es más difícil en el matrimonio que fuera de él. Desde el momento en que los cónyuges comienzan a vivir juntos, crean un hábito y una disposición constante, hasta el punto de que el acto sexual llega a convertirse en una necesidad. Semejante necesidad es una manifestación normal del amor, y ello no sólo en el sentido físico, sino también en el de la unión de las personas. El hombre y la mujer se pertenecen el uno al otro en el matrimonio de una manera particular: son *"una sola carne"* (Gn. 2, 24). Y esa pertenencia y necesidad mutua se manifiesta también en el deseo de mantener relaciones sexuales. Así, la renuncia a las mismas ha de encontrar forzosamente cierta resistencia.

Ahora bien, la pareja que opta por la

continencia en épocas de fertilidad, ¿no excluye *positivamente* la posibilidad de procreación? ¿Cuál es la diferencia con los métodos artificiales?

Para empezar, se debe decir que la continencia no es un *método* en sentido estricto. En efecto, todo método tiene un carácter utilitarista: sirve para algo más. La continencia no puede *servir* para que la pareja tenga relaciones sexuales sin posibilidad de procreación. Ello porque así se parte de una consideración utilitarista de la persona. La continencia debe estar concentrada en el bien —en particular, en el bien del otro—, no en la utilidad. Cuando la continencia no es una virtud, es extraña al amor.

Al no ser un método, la continencia periódica no puede estar acompañada de la negativa total a procrear: no puede *servir* para eso. Nunca debe clausurar definitivamente la posibilidad que se concretiza en la conciencia del *"yo puedo ser padre"* o *"yo puedo ser madre"*.

La disposición para la procreación se expresa entonces por el hecho de que los esposos no se esfuerzan por evitar la concepción *cueste lo que cueste*. Por el contrario, están dispuestos a admitirla si sobreviene a pesar de todo. La disposición *"yo cuento con la posibilidad de ser padre —o madre— y la acepto"* permanece en su conciencia y en su voluntad, incluso cuando no desean tener otro hijo. Esta disposición se mantiene aun cuando sólo deciden mantener relaciones sexuales durante los períodos en que esperan evitar la concepción.

Con esto no puede decirse que los esposos

no quieran en absoluto ser padres, pues no excluyen de manera total dicha posibilidad recurriendo a métodos artificiales. El mero hecho de no desear tener un hijo en un momento dado no suprime su disposición general para procrear. Esta disposición se vería anulada si se emplearan *todos* los medios posibles. La pareja que practica la continencia periódica no emplea *todos* los medios, sino que evita aquellos que quitan a las relaciones conyugales el valor del amor transformándolas en mero gozo.

2. La vocación

2.1. El concepto de justicia para con el creador

Al hablar de justicia para con el Creador, atribuimos a Dios la naturaleza de persona y reconocemos la posibilidad de relaciones interpersonales entre el ser humano y Dios. En efecto, sólo se puede ser justo respecto de alguien que es *persona*.

La Revelación nos permite conocer la obra de la redención y la santificación, lo cual muestra que la actitud de Dios para con el hombre es la de una persona para con otra, es decir, de amor. Cuanto el ser humano conoce mejor el amor de Dios para con él, comprende mejor los derechos que Dios posee sobre su persona y su amor.

Para SANTO TOMÁS, la virtud de la religión es una parte de la virtud de la justicia. La justicia consiste en dar a cada quien lo que le corresponde. Así, la virtud de la religión consistirá en dar a Dios lo que, por parte nuestra, "le corresponde". Esta virtud se fundamenta en el hecho de haber sido creados por Dios. En efecto, Dios es el creador, lo cual implica que el ser humano le debe su esencia y su ser. En consecuencia, el orden de la naturaleza tiene su origen en Dios; orden que manifiesta Su plan creador.

Los seres privados de razón se adecuan a este orden instintivamente. El hombre, en cambio, en virtud de su razón, puede conocer dicho orden. Y conociendo el orden natural, el hombre

reconoce al mismo tiempo los derechos del creador. En esto se funda la justicia para con el Creador: el hombre es justo con Dios cuando reconoce el orden de la naturaleza y lo respeta.

Para respetar este orden no basta con conocerlo: el hombre debe además adecuar sus actos a él. Las leyes humanas, mediante las cuales el hombre rige sus actos, deben ser formuladas partiendo de las leyes del Creador.

Por lo expuesto, podemos señalar que la justicia para con Dios comprende dos elementos. En primer lugar, la obediencia al orden de la naturaleza. En segundo lugar, el respeto del valor de la persona. Esto último se desprende del hecho de que en el hombre se da una mayor participación de la imagen del creador, pues es la única creatura que es persona.

Siendo que el respeto del valor de la persona se manifiesta en el amor, el ser humano sólo es justo para con Dios en la medida que ama a sus congéneres. Ello se aplica también para las relaciones entre el hombre y la mujer. En efecto, ambos sólo pueden ser justos con Dios cuando su manera de proceder recíproca responde a las exigencias de la norma personalista. Recordémosla nuevamente: *"La persona es un bien respecto del cual sólo el amor constituye la actitud apropiada y válida"*.

Hemos dicho ya que el hombre y la mujer, por medio de las relaciones conyugales, participan de la transmisión de la existencia de un nuevo ser humano. Bajo este punto de vista, son *partícipes del Creador*. Sin embargo, el hombre y la mujer no cumplen sus deberes de justicia para

con Dios con la mera reproducción. Ello pues, atendiendo a lo expuesto, las relaciones conyugales no satisfacen la justicia debida al Creador más que cuando se sitúan en el plano del amor.

2.2. La virginidad mística y la virginidad física

Todas las perfecciones que el hombre posee —incluyendo su propio ser— le vienen de Dios. De ahí que los derechos de la creatura sobre el creador son totales. Frente a este hecho, el ser humano llega a la conclusión de que, para ser enteramente justo con el Creador, debe entregarle —mejor dicho, devolverle— todo su ser. Esto ya que Dios tiene derecho a ello antes y por encima de todos.

Ahora bien, la justicia exige igualdad. Pero una igualdad perfecta sólo es posible cuando existe igualdad de las partes, igualdad de personas. Desde esta perspectiva, al ser humano le resulta imposible ser plenamente justo con Dios. La creatura nunca puede saldar su deuda con su creador porque no es su igual.

Una religión basada sólo en la justicia es incompleta, pues la realización de la justicia en la relación del hombre con Dios es imposible. Cristo ha indicado otra solución: el amor. La relación con el Creador no puede basarse únicamente en la justicia. El hombre no puede dar a Dios todo lo que tiene en sí de manera que se encuentre con él como habiendo saldado lo que le debía. El hombre no puede decir: *"Yo le he dado todo,*

nada le debo." En cambio, puede darse a Dios sin la pretensión de justicia *pura*: puede hacerlo por amor. Cristo ha enseñado a la humanidad una religión fundada en este amor que hace más directa la vía que va del ser humano a Dios.

Así concebida, la relación del ser humano con Dios da pleno significado a la idea de virginidad.

Virgen quiere decir *intacto desde el punto de vista sexual*. Las relaciones conyugales suprimen la virginidad física. Sin embargo, en cuanto la virginidad se da en alguien que es *persona*, tiene un significado más profundo que el estrictamente físico. En efecto, la persona, en cuanto es inalienable y dueña de sí misma, se pertenece sólo a ella misma y —en cuanto creatura— a Dios. La virginidad física es la expresión exterior del hecho de que la persona no pertenece más que a sí misma y a Dios.

En la relación del ser humano con Dios, entendida como una relación de amor, puede y debe tener lugar una actitud de entrega a Él. Dios se da al hombre de manera divina y sobrenatural, misterio de la fe revelado por Cristo. Este *darse* de Dios al hombre hace que entre ellos también nazca la posibilidad del amor recíproco. En efecto, la persona humana, la bien amada de Dios, se da a Él y sólo a Él.

Este abandono exclusivo y entero es el fruto de un proceso espiritual que tiene lugar en la interioridad de la persona bajo la influencia de la Gracia. Esto constituye la esencia de la virginidad mística, que es el amor esponsal de Dios. La virginidad mística es el estado de la persona

totalmente excluida de las relaciones sexuales y del matrimonio por estar enteramente dada a Dios. Quien escoge hacer a Dios un don total y exclusivo de sí escoge permanecer virgen, pues la virginidad física es signo de que la persona es dueña de sí y no pertenece más que a Dios.

La virginidad mística no se identifica con la mera virginidad física o con el celibato. En efecto, se puede permanecer físicamente virgen toda la vida y no haber transformado ese estado físico en virginidad mística. Sin embargo, quien ha escogido la virginidad mística no la guarda más que mientras se conserva virgen. Ello ya que la virginidad física es una disposición para la virginidad mística, pero, por otro lado, es su efecto. Así también, cuando una persona que ha estado casada y ha enviudado se da a Dios, ya no hablamos de virginidad. Esto aun cuando el don de sí sea análogo al que constituye la virginidad.

El celibato tampoco puede asimilarse a la virginidad mística. El celibato no es sino una renuncia al matrimonio, y puede darse por diversas razones. Por ejemplo, puede hacerlo quien desea consagrarse a la investigación científica, a un trabajo creador, o incluso a la actividad social.

Un fenómeno aparte es el del celibato de los sacerdotes de la Iglesia Católica. Está en el límite entre el celibato elegido por razones de vocación social —el sacerdote ha de vivir y trabajar para las personas y la sociedad— y la virginidad que se deriva de la entrega de amor a Dios. El celibato de los sacerdotes, estrechamente ligado a la consagración a los asuntos del Reino de Dios en

la tierra, exige completarse con la virginidad. Esto aun cuando, en principio, el sacerdocio pueda ser recibido por hombres que han vivido en el matrimonio.

Existen otros problemas ligados a la virginidad. Por ejemplo, el caso de aquel que, aunque ya no es virgen, desea entera y exclusivamente consagrarse a Dios. A juicio de la mayoría de las personas, la virginidad ligada al amor de Dios —y al matrimonio— debería ser fruto de la primera elección, del *primer amor*. Bajo esta consideración, alguien que ha dejado de ser virgen no puede volver a serlo. Sin embargo, para admitir la posibilidad de la *virginidad secundaria* ha de recordarse que la vida humana puede y debe ser una *búsqueda* del camino que conduce a Dios. Será la búsqueda de un camino cada vez mejor y más directo.

El matrimonio y el amor matrimonial no resuelven el problema de la unión de las personas más que a escala terrestre, temporal. Sin embargo, la necesidad misma del ser humano de *darse* es más profunda, y permanece ligada a su naturaleza espiritual. El impulso sexual no despierta el deseo de *darse*. Por el contrario, este deseo se encuentra ya latente, y se canaliza —de acuerdo con las condiciones de la existencia física— a través del impulso sexual, concretándose en la unión física del matrimonio. Pero la unión con un semejante no satisface totalmente dicho deseo.

Un intento más profundo de *darse* se encuentra en la virginidad considerada bajo el aspecto de la eternidad de la persona. Aquí la

tendencia a la unión por el amor a Dios-persona está más acentuada que en el matrimonio. Sin embargo, la mera preponderancia de los valores espirituales sobre los físicos no determina el verdadero valor de la virginidad. Considerarlo así deriva en la trampa maniquea de estimar que todo lo espiritual es bueno y lo material es malo, y que el matrimonio es sólo un *asunto de cuerpos*.

Que el matrimonio sea más fácil o difícil que la virginidad tampoco es un criterio aceptable para juzgar el valor de ambos. En general, el matrimonio es más fácil que la virginidad y parece responder más al desarrollo natural del ser humano. Pero hay circunstancias en las que es más fácil guardar la virginidad que el matrimonio. Por ejemplo, cuando el matrimonio introduce a una persona en la vida sexual, da lugar al nacimiento de un hábito y una necesidad. En consecuencia, las dificultades que experimenta una persona obligada a mantenerse en la continencia (aunque sea temporalmente) en el matrimonio pueden ser momentáneamente mayores que las de quien ha renunciado para siempre a la vida sexual.

El criterio de superioridad de la virginidad sobre el matrimonio proviene de la función particularmente importante que cumple en la realización del Reino de los Cielos sobre la tierra. Así ha sido subrayado en la Carta a los Corintios (1 Co. 7), y defendido siempre en la enseñanza de la Iglesia. Los seres humanos van haciéndose poco a poco dignos de la unión eterna con Dios, gracias a la cual el desarrollo de la persona alcanza su punto culminante. La virginidad, en

cuanto don de sí que la persona hace por amor a Dios, se adelanta a esta unión e indica el camino que ha de seguirse.

2.3. El problema de la vocación

El concepto de vocación está estrechamente asociado al mundo de las personas y al orden del amor. En el mundo de las cosas no tiene significado alguno, pues no puede hablarse de *vocación* en un mundo inanimado. Sólo un ser vivo y racional puede poseerla, pues supone la facultad de comprometerse individualmente respecto de un fin. Es, pues, exclusiva de las personas

La palabra *vocación* —del latín *vocare*, que quiere decir *llamar*— significa etimológicamente llamamiento de una persona por otra, cuyo deber es responder.

La vocación marca la dirección del desarrollo interior de la persona, la cual se manifiesta en el compromiso de la vida entera al servicio de ciertos valores. El descubrimiento de la propia vocación constituye uno de los momentos más decisivos para la formación de la personalidad. Esto, ya que pide una decisión que compromete la vida en un determinado sentido.

En cuanto es algo propio de las personas, la vocación no puede entenderse separada del amor. En efecto, la vocación no implica un compromiso abstracto, sino la respuesta al llamado de una persona concreta. Esta respuesta se manifiesta a través de un don de sí, el cual debe ser hecho por amor.

El don de sí se halla estrechamente ligado al amor matrimonial, en el que dos personas se dan mutuamente. De ahí que la vocación no sólo se refiere a la virginidad, sino también al matrimonio. Ambas son vocaciones.

Según la concepción evangélica de la existencia humana, la vocación no está determinada únicamente *desde adentro* de la persona. Ello ya que parte de un llamamiento objetivo de Dios. En su forma más general, este llamado está contenido en el mandamiento del amor y en las palabras de Cristo: *"Sed, pues perfectos (...)"* (Mt. 5, 48).

Ahora bien, el creyente tiene conciencia de que el desarrollo de su personalidad por el amor no puede cumplirse plenamente mediante sus propias energías espirituales. Al llamarnos a la perfección, el Evangelio nos compromete a creer en la verdad de la Gracia. Ésta introduce al ser humano en el radio de acción de Dios y su amor.

A la luz del Evangelio, toda persona resuelve el problema de su vocación principalmente mediante la elección de una actitud consciente y personal respecto del mandamiento del amor. Tal elección no incumbe más que a la persona. Su estado —matrimonio, celibato (virginidad como estado)— no desempeña aquí más que un papel secundario.

2.4. La paternidad y la maternidad

La paternidad y la maternidad constituyen una cristalización del amor y la unión de los esposos. No son un fenómeno inesperado. Por el

contrario, están profundamente enraizadas en el hombre y la mujer.

En efecto, se afirma a menudo que la disposición de la mujer hacia la maternidad es tan poderosa que en el matrimonio busca más al hijo que al hombre. Sea como fuere, el deseo de tener un hijo es una manifestación de su maternidad en potencia. También lo es en el hombre, pero aparece más fuerte en la mujer, cuyo organismo está desde el principio constituido para la maternidad.

Si bien es cierto que físicamente la mujer se hace madre gracias al hombre, no lo es menos que la paternidad de éste se forma *interiormente* gracias a la maternidad de la mujer. Debido a que el embrión se desarrolla fuera del organismo del padre, la paternidad física ocupa en el hombre un espacio menor que la maternidad de la mujer. Por ello, la paternidad debe formarse y cultivarse en orden a ocupar en la vida interior del hombre un lugar tan importante como la maternidad en la vida interior de la mujer. A diferencia, del hombre, para ella esta importancia está determinada por los hechos biológicos que se dan en su interior.

El hombre y la mujer encuentran en la procreación una confirmación de su madurez física y moral, así como una prolongación de su existencia. Sin embargo, formar una persona es más que procrear un cuerpo.

En efecto, en el mundo de las personas, ni la paternidad ni la maternidad se limitan exclusivamente a la función biológica de transmisión de la vida. En el mundo de las

personas, la paternidad y la maternidad llevan la marca de una perfección espiritual particular: la generación se da principalmente en el sentido espiritual y de formación de las almas. Por ello, la paternidad y la maternidad espirituales se extienden más allá de la paternidad y la maternidad físicas.

La generación espiritual es la prueba de una plenitud espiritual que desea compartirse. Esto se corresponde con el principio al que SANTO TOMÁS y otros pensadores cristianos se referían al afirmar: *"El bien es difusivo de sí mismo"*. Debido a este deseo de compartir la propia plenitud espiritual, se buscan personas, sobre todo más jóvenes, dispuestas a aceptar lo que se les quiera comunicar. Éstas se convierten así en *hijos* e *hijas*, objetos de un amor particular. Este amor es parecido al de los progenitores por una razón parecida: lo que maduró en el padre y madre espirituales continuará viviendo en los hijos.

Podemos observar diferentes manifestaciones de esta paternidad espiritual y diferentes cristalizaciones del amor que de ellas nace. Por ejemplo, está el amor que los sacerdotes consagran a sus dirigidos, el que los maestros sienten por sus discípulos, etc. El parentesco espiritual crea con frecuencia lazos más fuertes que los de la sangre.

Todo ser humano, incluso célibe, está llamado de una manera u otra a la paternidad o maternidad espiritual. Ésta es señal de que su persona ha madurado interiormente. Se trata de una vocación incluida en el llamamiento evangélico a la perfección de la que el Padre es

modelo supremo. Por ello, cuando alguien llega a ser padre o madre espiritual, adquiere mayor semejanza con Dios.

El padre o la madre espiritual es un ideal, un modelo para aquellos cuya personalidad se desarrolla y forma bajo su influjo. El orden físico se detiene en el nacimiento biológico, hecho realizado. En cambio, el orden espiritual, por lo mismo que *engendra personas*, se abre a horizontes infinitos. El Evangelio enseña que el contenido de la paternidad o maternidad espiritual ha de buscarse en Dios.

ANEXO

LA SEXOLOGIA Y LA ETICA

OBSERVACIONES COMPLEMENTARIAS

1. Introducción

El presente anexo presenta una serie de observaciones complementarias sobre el conjunto de problemas tratados, cuyo eje central ha sido el amor. Estos problemas se refieren a las personas, pues el amor entre el hombre y la mujer es, sobre todo, un problema entre personas. De ahí que la ética sexual debe basarse en la persona. Dicho en otras palabras, el objeto adecuado de esta ética no está formado únicamente por los problemas del cuerpo y del sexo.

La ética moral no puede identificarse con la sexología *pura*, que sólo examina los problemas sexuales desde el punto de vista biofisiológio y médico. Un biólogo-sexólogo, aun sabiendo que el hombre y la mujer son personas, no toma este hecho como punto de partida para sus investigaciones, ni basa en él su visión del amor. Así, por más que lo que diga un biólogo-sexólogo sea verdadero, siempre será incompleto.

Una visión completa parte de un profundo análisis que tiene como punto de partida que el amor es una relación entre personas. Sobre esta base, los conocimientos de un biólogo-sexólogo pueden contener aportaciones interesantes para el conocimiento de las reglas de la ética sexual. Pero sólo poniendo a la persona en primer plano y relacionando el amor con ella se dispondrá de la base fundamental para el estudio de esta difícil área de la ética humana.

Así, por ejemplo, el punto de vista médico,

el cual vela por preservar la salud evitando las enfermedades, está ligado sólo marginalmente a la ética sexual. En efecto, apelar al cuidado de la salud como criterio para establecer lo que el hombre y la mujer pueden hacer en el terreno de la sexualidad resulta insuficiente. Así, que un cónyuge trate al otro como un objeto de goce puede que no lo lleve a contraer alguna enfermedad, pero no hace que dicho comportamiento sea correcto. Se debe apuntar, pues, a determinar qué pueden hacer el hombre y la mujer partiendo de la consideración de que ambos son personas.

2. El impulso sexual

En su momento definimos el impulso sexual como una orientación específica de todo ser humano, que resulta de la división de la especie *Homo sapiens* en dos sexos. Este impulso no va dirigido únicamente hacia el sexo como particularidad del hombre, sino hacia una *persona* del sexo opuesto.

Las diferencias somáticas y la actividad de las hormonas sexuales liberan y determinan el impulso sexual. Sin embargo, ello no quiere decir que éste se reduzca a un conjunto de elementos anatómicos, somáticos y fisiológicos. El impulso sexual es una fuerza particular de la naturaleza, que no hace sino apoyarse sobre estos elementos.

Antes de la pubertad, el impulso sexual existe en el niño bajo la forma de interés impreciso e inconsciente que progresivamente va penetrando en la conciencia. La pubertad trae

consigo un despertar violento del impulso que se estabiliza durante la maduración física y psíquica del individuo. Finalmente, entra en una fase de reacentuación presenil (menopausia en las mujeres) y desaparece lentamente en la vejez.

Al hablar del despertar, el crecimiento y la desaparición del impulso sexual, tenemos en cuenta sus diversas manifestaciones. A ellas nos referimos también al hablar de diferencias en la intensidad de la necesidad sexual en diferentes personas, en diversas edades o en circunstancias diversas. La sexología completa en esto el análisis de la sensualidad. Que los individuos posean diferentes *umbrales de excitación sexual* significa que no reaccionan de la misma manera ante los estímulos que la despiertan. Ello se debe a las diferencias de constitución somática y fisiológica del ser humano.

La sexología explica de manera detallada el aspecto físico de la excitación sexual y el conjunto de factores somáticos y fisiológicos de la sensualidad mediante los cuales se manifiesta el impulso sexual. Recordemos, con todo, que este impulso puede llegar a ser un elemento realmente constructivo del amor, a condición de que se transforme en la vida interior de las personas.

3. Problemas del matrimonio y de las relaciones conyugales

Hasta el momento hemos presentado una serie de datos pertenecientes al ámbito de la sexología biológica. A continuación, trataremos

lo relativo a la sexología médica.

Al igual que la medicina en general, la sexología médica pretende dirigir la acción del ser humano según las exigencias de su salud. En las consideraciones siguientes, trataremos de indicar los puntos principales en los que la salud —sexología médica— está de acuerdo con el bien moral —ética sexual—.

¿Puede oponerse la moral a la higiene y a la salud del hombre y la mujer? ¿Pueden los imperativos de la salud física entrar en conflicto con el bien moral de las personas? Son preguntas que se irán respondiendo a medida que vayamos progresando en el análisis.

El matrimonio monogámico e indisoluble se basa en la norma personalista y en el reconocimiento del orden objetivo de los fines de aquél. Recordemos nuevamente la norma personalista: *"La persona es un bien respecto del cual sólo el amor constituye la actitud apropiada y válida"*.

Del matrimonio monogámico e indisoluble resulta la prohibición del adulterio en el sentido amplio de la palabra, incluyendo las relaciones sexuales prematrimoniales. Sólo una profunda convicción acerca del valor suprautilitario de la persona permite justificar plenamente esa prohibición y conformarse a ella. ¿Aporta la sexología médica una justificación complementaria? Sí.

Para responder a esta cuestión es necesario examinar detalladamente ciertos aspectos muy importantes de las relaciones sexuales.

El acto sexual no puede realizarse más que

con la participación de la voluntad. Por lo tanto, no es una mera consecuencia de la excitación sensual que, en general, se produce espontáneamente y está sometida sólo en segundo término al consentimiento o repulsa de la voluntad.

De la naturaleza misma del acto sexual resulta que el hombre desempeña en él un papel activo, mientras que el papel de la mujer es pasivo: ella acepta y experimenta. Su pasividad y su falta de repulsa bastan para la realización del acto sexual, que puede darse sin que participe su voluntad, estando incluso inconsciente. Así consideradas, las relaciones sexuales dependen principalmente de la decisión del hombre: un hombre dormido o inconsciente no puede tener relaciones sexuales.

Ahora bien, como esta decisión es provocada por la excitación sexual, la cual puede darse sólo en el hombre y no simultáneamente en la mujer, surge un problema práctico importante. Este problema puede encararse desde el punto de vista médico y desde el punto de vista moral.

Desde el punto de vista del amor de la persona y del altruismo —punto de vista moral—, ha de exigirse que en el acto sexual el hombre no sea el único que llegue al punto culminante de la excitación. Éste debe darse con la participación de la mujer, no a sus expensas. A ello nos hemos referido en el análisis del amor al excluir la posibilidad de que una persona sea considerada como un objeto de goce.

Conviene ahora que examinemos el punto de vista médico.

Los sexólogos constatan que la curva de la excitación de la mujer es diferente de la del hombre: sube y baja con mayor lentitud. Si bien en el aspecto anatómico la excitación del hombre y la mujer se produce de manera análoga, el organismo de ésta está dotado de muchas zonas erógenas, lo cual compensa en parte que se excite más lentamente. El hombre ha de tener en cuenta esta diferencia de reacciones, pero no por razones hedonistas, sino altruistas.

El ritmo físico y psíquico de la mujer es distinto al del hombre. De ahí que, en estas relaciones, la mujer experimenta una dificultad natural para adaptarse al hombre, y es necesaria una armonización. Esta armonización requiere un esfuerzo de la voluntad, sobre todo de parte del hombre, y una atenta observación de la mujer.

Cuando la mujer no encuentra en las relaciones sexuales la satisfacción natural, ligada al punto culminante de la excitación sexual (orgasmo), es de temer que no sienta plenamente el acto conyugal. Esto lleva a que no comprometa en él la totalidad de su personalidad (según algunos, éste es a menudo el motivo de la prostitución), lo cual la hace particularmente expuesta a la neurosis y es causa de *frigidez sexual*. La frigidez sexual es la incapacidad de excitarse, sobre todo en la fase culminante.

Esta frigidez es consecuencia, en ocasiones, de un complejo o una falta de entrega total de la que la mujer misma es responsable. Pero a veces, es resultado del egoísmo del hombre, que en la búsqueda —a veces brutal— de su propia satisfacción no comprende los deseos de la mujer

ni las leyes del proceso sexual que en ella se desarrolla. La mujer empieza entonces a rehuir de las relaciones sexuales y a sentir repugnancia frente a ellas, la cual es tanto o quizás más difícil de dominar que el impulso sexual.

A consecuencia de esto, además de las neurosis, la mujer puede llegar a contraer enfermedades orgánicas. En efecto, la congestión de los órganos genitales durante la excitación sexual puede provocar inflamaciones en la órbita de la pelvis. Esto ocurre cuando la excitación de la mujer no culmina con una descongestión, que está estrechamente ligada al orgasmo. Desde el punto de vista psicológico, estas perturbaciones dan origen a la indiferencia, que muchas veces acaba en hostilidad. La mujer difícilmente perdona al hombre la falta de satisfacción en las relaciones conyugales. Todo esto contribuye a la degradación del matrimonio.

Hemos dicho que la frigidez y la indiferencia de la mujer son a menudo consecuencia de las faltas cometidas por el hombre, que deja a la mujer insatisfecha. Ahora bien, en ocasiones, esta insatisfacción contraría el orgullo masculino. Pero el mero orgullo no puede servir de ayuda para mejorar la relación a largo plazo, pues lo que motivará al hombre es el restablecimiento de su orgullo, y no el reconocimiento del valor de la mujer. Asimismo, a la larga no puede bastar la bondad natural de la mujer que finge el orgasmo precisamente para no humillar el orgullo masculino. Todo ello no resuelve satisfactoriamente el problema de las relaciones y sólo aporta una solución provisional.

A largo plazo es necesaria una educación sexual cuyo objetivo esencial consista en inculcar en los esposos la convicción de que el *otro* es más importante que el *yo*. Semejante convicción no nacerá de repente y por sí misma sobre la base de las meras relaciones físicas, sino que debe resultar de una profunda educación del amor. Las relaciones sexuales no enseñan el amor, pero si este es verdadera virtud, lo será también en las relaciones sexuales.

El impulso sexual es tan poderoso que crea en el hombre y en la mujer normales una *ciencia instintiva* de la manera cómo hay que *hacer el amor*. Sin embargo, si se actúa sólo siguiendo el impulso sexual, se corre el peligro de que la técnica sea perjudicial. Este *saber instintivo* ha de alcanzar el nivel de una cierta cualidad de las relaciones. Esto nos lleva a introducirnos en el ámbito de la ternura.

Como hemos visto, la ternura es la facultad de penetrar los estados del alma y las experiencias de la otra persona y hacerlas propias. Esta facultad tiene su raíz en la afectividad. Ahora bien, ¿cómo interviene la ternura en las relaciones sexuales?

Debido a que el organismo de la mujer posee una curva de excitación sexual más larga y lenta, la necesidad de ternura en el acto físico, tanto antes cuanto después, posee una justificación biológica. En el hombre, en cambio, la curva de excitación es más corta y rápida. De ahí que un acto de ternura por su parte en las relaciones conyugales adquiere la importancia de un acto de virtud de continencia. En efecto, el

matrimonio no puede reducirse a las relaciones físicas, sino que necesita un clima afectivo indispensable para la realización de la virtud, el amor y la castidad.

El hombre ha de tener en cuenta que la mujer es un *mundo aparte*, no sólo en sentido fisiológico, sino también psicológico. Y puesto que, en las relaciones conyugales, es a él a quien incumbe el papel activo, ha de conocer y —en la medida de lo posible— penetrar ese mundo. Tal es la función de la ternura. Sin ella, el hombre no tendrá más que someter a la mujer a las exigencias de su cuerpo y de su psique. Asimismo, es importante también que la mujer procure comprender al hombre y educarlo de manera que se preocupe de ella.

Las consideraciones expresadas hasta el momento nos pueden ayudar a corroborar que los datos de la sexología médica referidos a las relaciones sexuales ratifican el principio de monogamia e indisolubilidad del matrimonio. Quizá no lo hagan de manera directa, pues ello escapa a su objeto inmediato, que es el acto sexual en cuanto proceso fisiológico o, cuando mucho, psicológico.

En efecto, la sexología constata que las relaciones sexuales sólo son armoniosas cuando los individuos se hallan libres de todo conflicto con su consciencia y de toda reacción de angustia. Por ejemplo, la mujer puede experimentar una entera satisfacción sexual en las relaciones extraconyugales, pero un conflicto de conciencia contribuye a que su ritmo biológico se vea trastornado. La consciencia tranquila tiene una

influencia decisiva sobre el organismo.

En sí mismas, estas constataciones no son un argumento a favor de la monogamia o la fidelidad conyugal —ni siquiera un argumento contra el adulterio—. Sin embargo, indican el peligro que corre quien no observa las reglas naturales de la moralidad.

En efecto, el matrimonio, en cuanto institución durable que protege la maternidad circunstancial de la mujer, libra a ésta en gran medida de las reacciones de angustia que pueden perturbar su psique y su ritmo biológico. El miedo a tener un hijo es frecuentemente fuente de las neurosis femeninas.

Se debe precisar que, por su esencia, el matrimonio no puede ser solamente fruto de una *selección natural*, sino sobre todo de una elección que posea un valor moral pleno. Así, conviene recalcar que los *ensayos* de las relaciones sexuales prematrimoniales no constituyen un criterio de *selección*. Esto ya que la vida conyugal es muy diferente de la vida en común antes del matrimonio. La falta de armonía en el matrimonio no es resultado únicamente de un mero desacuerdo físico ni puede ser constatada de antemano gracias a las relaciones prematrimoniales.

De acuerdo con lo visto, las conclusiones a las que llega la sexología médica en nada parecen oponerse a los principios de la ética sexual: monogamia, fidelidad conyugal, elección de la persona, etc. Incluso el pudor conyugal encuentra su confirmación en la existencia de las neurosis. En efecto, a menudo estas neurosis son

consecuencia de relaciones sexuales que han tenido lugar en una atmósfera de miedo debida a la posibilidad de una brusca intervención procedente del exterior. De ahí la necesidad de los cónyuges de tener su propia casa, donde la vida conyugal pueda proseguirse *en seguridad*.

4. El problema de la paternidad responsable

Quienes sostienen el punto de vista de la sexología sobre las relaciones conyugales hacen hincapié en el problema de la regulación de los nacimientos. Ahora bien, por lo general, se le da un significado que puede resumirse en la siguiente frase: *"Aprende de qué manera la mujer concibe en las relaciones sexuales y obra de modo que no concibas más que cuando tú quieras."*

Muchas veces, el programa de la regulación de los nacimientos se reduce a principios utilitaristas, que se contradicen con el valor de la persona. Para comprender el problema de la regulación de los nacimientos, lo examinaremos desde el punto de vista de la sexología.

En el hombre, las relaciones conyugales siempre están ligadas a la procreación. En la mujer, en cambio, sólo lo están periódicamente. Por consiguiente, el organismo de la mujer es lo que determina el número de hijos posibles.

La sexología reconoce el instinto maternal y el paternal. En general, este instinto surge en la mujer antes del nacimiento del hijo y muchas veces incluso antes de la concepción. En el

hombre, generalmente se desarrolla más tarde, en ocasiones, cuando el niño ya tiene unos años. A pesar de esto, se comprende fácilmente que el matrimonio y las relaciones conyugales hagan nacer el deseo de tener hijos. Una orientación opuesta de la voluntad y la conciencia sería contraria a la naturaleza.

Ahora bien, el miedo a concebir un hijo es el factor decisivo en el problema de la regulación de los nacimientos. Este problema es paradójico. Ello porque, por un lado, incita a buscar los medios que sólo permitan tener hijos cuando se quiera. Por otro, al recurrir a métodos artificiales, no se explotan las posibilidades que la misma naturaleza ofrece para la regulación de la natalidad.

En el ser humano, la naturaleza está subordinada a la moral. De ahí que el uso del ciclo biológico de la mujer para regular naturalmente los nacimientos está íntimamente vinculado al amor. Éste se manifiesta, por un lado, en el deseo de tener hijos. Por otro, en la virtud de la continencia, que consiste en la facultad de renunciar y sacrificar el propio *yo*. El cómo la continencia favorece el amor y permite respetar el valor integral de la persona, fue expuesto en su momento y nos remitimos a ello.

A continuación, haremos un análisis de los métodos naturales y artificiales usados para regular los nacimientos dentro del matrimonio. Esto desde el punto de vista de la sexología médica.

Los anticonceptivos son siempre nocivos para la salud. Los productos anticonceptivos

biológicos pueden provocar, además de esterilidad temporal, cambios irreversibles en el organismo humano. Los productos químicos suelen ser nocivos, pues están orientados a destruir las células genitales. Los medios mecánicos pueden provocar lesiones debidas a la fricción, y quitan toda espontaneidad al acto sexual, lo cual resulta insoportable, sobre todo, para la mujer.

Los cónyuges suelen recurrir también a la interrupción del coito, que practican sin conciencia inmediata de sus consecuencias molestas e inevitables. En efecto, a través de esta práctica se quita la posibilidad del orgasmo a la mujer y se trastorna su equilibrio nervioso. Se preserva, empero, su capacidad biológica fundamental, que es la reproducción. Por tal motivo, a menudo las propias mujeres están convencidas de que tal método *no hace daño*. Sin embargo, si los esposos han llegado a la conclusión de que quieren posponer la concepción de un hijo, deberían evitar iniciar el acto sexual, en vez de interrumpirlo.

Finalmente, llegamos a los métodos naturales. Éstos consisten en interrumpir las relaciones conyugales durante el período de fecundidad de la mujer. La aplicación de estos métodos exige un profundo conocimiento del organismo de ella. Es beneficioso en la medida que quita de la mujer el miedo a quedar embarazada, el cual no es eliminado del todo con los métodos artificiales. Sin embargo, implica que la pareja sepa renunciar y abstenerse. Para esto, la virtud de la continencia es fundamental.

Para terminar, debemos mencionar brevemente el problema de la interrupción voluntaria del embarazo —aborto—. Éste presenta graves problemas de orden físico, psicológico y moral. En efecto, un aborto produce reacciones somáticas de diverso tipo. Pero también suele estar en el origen de las neurosis de angustia depresiva en la que domina el sentimiento de culpabilidad y, en ocasiones, una profunda reacción psicótica. Es significativo, por ejemplo, que las mujeres que sufren de depresión durante la menopausia hablen con pesadumbre de un embarazo que fue interrumpido.

No es necesario añadir que, desde el punto de vista moral, la interrupción voluntaria del embarazo es una falta grave. Considerar el aborto como un medio de regulación de los nacimientos o de lograr una "paternidad y maternidad responsables" no tiene justificación alguna.

5. La psicopatología sexual y ética

Según una opinión muy extendida, la falta de relaciones sexuales es perjudicial para la salud del ser humano, en general, y del hombre, en particular. Pero no se conoce enfermedad alguna que pueda confirmar la veracidad de esta tesis.

Las consideraciones precedentes han demostrado que las neurosis sexuales son, sobre todo, la consecuencia de excesos en la vida sexual y que aparecen cuando el individuo no obra conforme a la naturaleza y sus procesos. Así, no es la continencia sino la falta de ella lo que está en la base de tales anomalías.

El impulso sexual es un hecho que el hombre debe reconocer, e incluso afirmar, pues se trata de una fuente de energía natural. De modo contrario, corre el riesgo de dar origen a disturbios psíquicos. La reacción instintiva llamada *excitación sexual* es una reacción neurovegetativa hasta cierto punto independiente de la voluntad. La no comprensión de este simple hecho es a menudo causa de grandes neurosis sexuales. En ellas, el ser humano es víctima de un conflicto entre dos tendencias ambivalentes que es incapaz de poner de acuerdo.

No es nuestro propósito describir aquí todos los trastornos sexuales posibles, sino dar una visión global de la vida sexual humana. Así, para corregir el comportamiento y la salud, parece indispensable, por un lado, educar en la verdad al ser humano desde la infancia. Y por otro lado, educarlo en el respeto a las cuestiones de índole sexual, ya que van unidas a los más altos valores de la vida y el amor humanos.

Se hace, pues, indispensable, una buena educación sexual, basada en una verdadera información biológica. La falta de información y, sobre todo, de formación en la actitud, puede provocar toda clase de aberraciones (como la masturbación infantil y juvenil). Aunque es más un problema pedagógico que médico, ahí donde existen actitudes incorrectas aparecen reacciones neuróticas como respuesta del organismo y del sistema nervioso a una tensión constante.

6. La terapia

No vamos a analizar aquí los síntomas clínicos de diferentes aberraciones. En cambio, nos gustaría más bien indicar algunos métodos generales para prevenir tales reacciones:

i. Eliminar en el enfermo el sentimiento de que el impulso sexual es un mal, y reemplazarlo por la convicción de que las reacciones sexuales son absolutamente naturales.
ii. Liberar a la persona de la convicción de que esas reacciones son determinantes y que jamás podrán dominarse. El impulso sexual es tan normal como otras tendencias, y el cuerpo puede *obedecer* si la persona lo acostumbra a ello.
iii. Eliminar la atmósfera de misterio y fatalidad que rodea los problemas del sexo. Es necesario reducir éstos al rango de reacciones bellas pero simples, comprensibles y normales.
iv. Establecer una clara jerarquía de valores en la que el impulso sexual esté subordinado a un fin superior. Hay que *devolver* al sujeto la conciencia de la libertad, a la cual las experiencias sexuales están sometidas.
v. Si bien muchos trastornos requieren la intervención de un especialista, los consejos de éste deberán tener en cuenta la concepción integral y personalista del ser humano.

Se debe precisar que la psicoterapéutica de las neurosis sexuales difiere de la educación sexual. Esto ya que aquélla no se dirige a

personas normales y sanas, sino a las que padecen una anomalía o una enfermedad sexual.

Las personas que padecen alguna enfermedad sexual son menos aptas que otras para experimentar *el amor y la responsabilidad*, y la psicoterapia debe tender a restituir en ellas esta facultad.

La psicoterapia y la sexología médica deben dirigirse a las energías espirituales del hombre. Así, deben tratar de inculcarle ciertas ideas y actitudes, y de ayudarlo a readquirir su *interioridad* para poder dirigir luego su conducta exterior. En efecto, el método psicoterapéutico parte del principio de que sólo aquella persona que tiene una idea correcta del objeto de su acción puede actuar adecuadamente.

Ninguna educación sexual —incluidas las formas de terapia— pueden limitarse al aspecto biológico del impulso sexual. Por el contrario, deben situarse al nivel de la persona con la que está ligado el problema del amor y la responsabilidad. Un conocimiento profundo de los procesos biofisiológicos es muy importante, pero insuficiente. La educación y la terapéutica sexuales no podrán alcanzar su fin más que cuando sepan ver objetivamente a la persona y su vocación natural —y sobrenatural—: el amor.

Esta obra constituye una síntesis del libro "Amor y Responsabilidad" de Karol Wojtyla, quien llegó a ser Juan Pablo II. En esta síntesis, el autor consigue acercar al lector a una obra clave de ética sexual de la Iglesia, la cual analiza temas como el impulso sexual, el amor, la castidad y el pudor; siempre a la luz del valor de la persona. También se analiza el lugar del Creador en el marco del amor de pareja, dejando para el final un sustancioso anexo que establece algunas relaciones entre sexología y ética. Se trata de una síntesis bien lograda de una obra que conjuga rigor académico y experiencia de vida. "Amor y Responsabilidad", nacida de la brillante pluma de Wojtyla, constituye una obra de lectura obligatoria para todo aquel que se interese por temas vinculados a la sexualidad, y que hoy está al alcance de todo el público gracias a esta síntesis.

